Government of Canada / Gouvernement du Canada
Policy Research Initiative / Projet de recherche sur les politiques

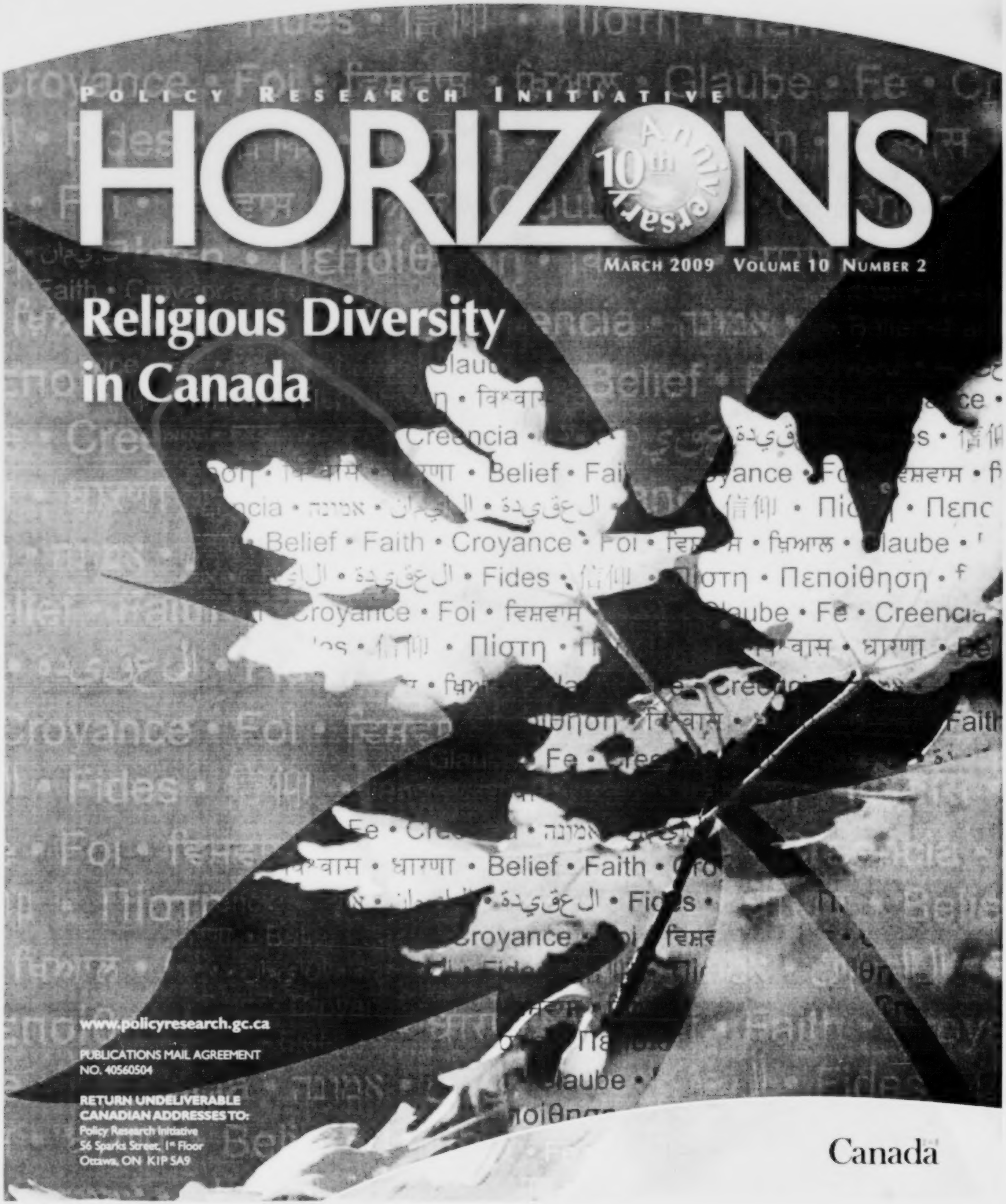
POLICY RESEARCH INITIATIVE

HORIZONS

10th Anniversary

MARCH 2009 VOLUME 10 NUMBER 2

Religious Diversity in Canada



www.policyresearch.gc.ca

PUBLICATIONS MAIL AGREEMENT
NO. 40560504

RETURN UNDELIVERABLE
CANADIAN ADDRESSES TO:
Policy Research Initiative
56 Sparks Street, 1st Floor
Ottawa, ON K1P 5A9

Canada

PRI Horizons Team

Executive Head
Thomas Townsend

Editorial Board
André Downs | David Péloquin
Robin Henderson | Thomas Townsend
Jean Kunz | Judy Watling

Production
Alain Denhez | Julie Saumure
Nicola Gaye | Élisabeth Vu
Marissa Martin | Nancy White

Design and Layout by
Zsuzsanna Liko Visual Communication Inc.

ISSN 1487-7090

The Policy Research Initiative (PRI) conducts research in support of the Government of Canada's medium term policy agenda. Its core mandate is to advance research on emerging horizontal issues, and to ensure the effective transfer of acquired knowledge to policy-makers. As a peer-reviewed journal targeting the federal policy community, *Horizons* publishes high-quality policy research papers from researchers across federal departments and from external experts. For more information on the PRI or to consult previous issues of *Horizons*, please visit <www.policyresearch.gc.ca>.

All web sites referred to in this issue were confirmed as of December 2008 unless indicated otherwise.

Any comments or questions? Requests for subscription or change of address?

Alternative format: available on demand

E-mail: horizons@prs-srp.gc.ca
Phone: 613-947-1956
Fax: 613-995-6006

The views expressed herein reflect solely those of the authors, and do not necessarily represent the views of the Government of Canada or any organization with which the authors or Horizons are affiliated.

© Public Works and Government Services Canada, 2009.

Mixed Sources
Product group from well-managed forests, controlled sources and recycled wood or fiber
www.fsc.org Cert no. SW-COC-001506
© 1996 Forest Stewardship Council
FSC

A Decade of Knowledge

10th Anniversary

Early in the existence of PRI there was recognition of the need to have a vehicle for consolidating and disseminating policy-relevant research findings. Out of this need was born the publication known as *Horizons*. In those early days it was a bulletin containing short pieces that directed analysts to research along a thematic that could prove of interest to the policy and policy research communities. Over the last ten years, *Horizons* has become one of Canada's respected policy research publications.

While there is a significant change in distribution – from what was effectively an internal federal government print publication with a small circulation (of a couple of hundred copies), to a universally accessible, electronic, on-demand e-zine with over 10,000 downloads for an average issue – our goals have remained the same.

We endeavour to provide high-quality research material available on issues of growing policy salience. The choice of topic is often – but not always – guided by PRI's own mandated research, but issues of *Horizons* are always designed to frame policy challenges, to direct policy makers to high-quality research, to signal opportunities for researchers both within and outside the federal government to contribute to the creation of knowledge in support of policy development and to identify gaps in both theoretical and empirical analysis and in data that need to be addressed in the interests of sound, evidence-based policy making.

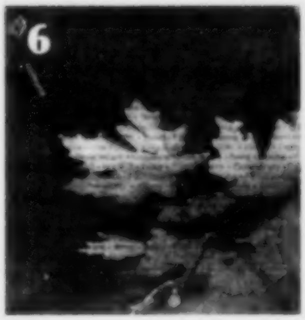
Many past issues of *Horizons* have remained policy-relevant over time and are referenced frequently. As an example, the issue on Population Health (volume 2, number 3) was downloaded over 1500 times last year – 9 years after its first printing.

This issue marks ten completed years of *Horizons* with 42 issues covering a broad range of public policy interest.

Policy Research Initiative

HORIZONS

Table of Contents



Overview

6 Religious Diversity in a Multicultural Canada: Quo Vadis?
Jean Kunz, Policy Research Initiative

Executive Brief

4 Dealing with Religious Diversity: Opportunities and Challenges

Global Trends

14 Global Trends in Religious Identity
Scott M. Thomas, University of Bath

Meeting "Micro" Level Challenges

19 Muslims in Canada: Findings from the 2007 Environics Survey
Michael Adams, Environics Research Group

27 Dialogue among the Religions in Canada
David Seljak, St. Jerome's University in the University of Waterloo

Meeting "Meso" Level Challenges

34 Religion in the Quebec Public School System: A Change for Equality and Diversity
Micheline Milot and Stephanie Tremblay, Université du Québec à Montréal

40 Religion in the Canadian Military: Adapting to an Increasingly Pluralistic Society
Joanne Benham Rennick, St. Jerome's University in the University of Waterloo

44 Reflecting Religious Diversity in Canadian Public Policy: Perspectives from Federal Policy Practitioners
Nicola Gaye and Jean Kunz, Policy Research Initiative

50 The "Levels of Analysis" and the Future International Politics of Religious Identity
Scott M. Thomas, University of Bath

Meeting "Macro" Level Challenges

59 The Role and Place of Religious Discourse in Democratic Society
Mark Cladis, Brown University

65 Laicity and Religious Diversity: Still a Topical Issue
Sophie Therrien, Quebec Ministry of Immigration and Cultural Communities

71 Dealing with Religious Diversity: The Indian Model
Rajeev Bhargava, Centre for the Study of Developing Societies, Delhi

Recent Research

78 A Survey of Recent Research on Religious Diversity and Implications for Multiculturalism Policy
Citizenship and Immigration Canada

Richard Fadden
Deputy Minister
Citizenship and Immigration Canada

Thomas Townsend
Executive Head
Policy Research Initiative

Dealing with Religious Diversity

Opportunities and Challenges

The popularity of the Canadian sitcom *Little Mosque on the Prairie* shows that dealing with religious diversity is one of the realities to which many ordinary Canadians can relate. A 2008 study by the Pew Global Attitudes Project finds that religion remains an essential part in the lives of individuals in most countries it surveyed. Though Canada was not one of the countries included in the Pew study, its findings nevertheless resonate here.

Even though attendance at religious services is on the decline, a majority of Canadians still identify themselves with a faith tradition. Changes in patterns of immigration are, however, changing how Canadians express their faith. The evidence presented in this issue of *Horizons* speaks to the growing religious diversity in Canada. In particular, while mainline denominations, such as Catholic and Protestant, show a decline in the past decade, the number of adherents of other faith traditions doubled in the same period. Moreover, in recent years, issues of religious diversity have sprung up in a number of public policy areas, both in Canada and abroad.

So what does all this mean? and does it challenge the way we treat issues related to religion in developing and implementing policy?

The questions posed by religious diversity appear likely to become more salient over time. Recent changes to how governments relate to citizens – for example, the increasing use of ombudsman services – provide new ways for individuals to raise grievances with the way public policy affects them in the practice of their faith. Federal employees also have a new avenue of expression: recent changes to the *Public Service Labour Relations Act* established an informal conflict management system to address workplace tensions, including those linked to faith. Policy makers will be prompted to think about whether and how to adapt policies to meet the particular needs of Canadians from differing religious backgrounds.

This area of public policy is also inherently horizontal. A better understanding of religious differences and the role that religious identities play in the social life of the country is likely to reveal policy needs and opportunities that will prompt a broad range of departments and agencies at all orders of government to reconsider the programs and policies for which they are responsible and to identify implications for how they are staffed and managed. In addition, the development, design and implementation of particular domestic and foreign policies may suggest new approaches to responding to increasing religious diversity in other policy areas.

Mechanisms for mutual learning and horizontal policy development are still weak – partly because public servants find the subject sensitive, and because there are few fora for developing a common knowledge base or sharing effective practices.

How are the structures we have in place coping with the new pressures?

Discussions on religious diversity have often been subsumed under the broader rubrics of cultural diversity and multiculturalism. Yet in a series of roundtable consultations jointly conducted in 2007 by the Policy Research Initiative and the Multiculturalism Program (then housed in the Department of Canadian Heritage), many participants observed that religion is increasingly emerging as a topic on its own. Among the gaps identified were:

- the absence of a clear societal discourse that – at the level of *principle* – describes and guides how Canadians deal with religious diversity in their daily lives; and
- a lack of understanding of how governments and other institutions relate to religious individuals and communities *in practice* – especially in policy development and design and in service delivery.

On the whole, Canada's institutions have been able to deal quite well with issues arising from diversity. Nevertheless, it is possible that tensions may increase between the religious traditions of newcomers and traditions inherited from Europe, in which religion has been embedded in civic practice. These debates could also spill over into the discourse around First and founding nations. Yet research also shows that we have been able to change institutional practice to include the participation of people of differing faiths. While those changes can sometimes take too long, it is not clear what mechanisms are available to accelerate institutional adaptation. Our strongest asset here may be managers' openness to dialogue and willingness to invest in finding new ways of working. Formal links to faith communities can help policy makers understand the context they are working in and provide valuable counsel on options under consideration.

Drawing from research in Canada and abroad, the articles in this issue address questions such as these: What is the extent of religious diversity in Canada and internationally? How do societies and public institutions deal with this diversity? How should public policies (and the broader societal discourse) adapt to increasing religious diversity?

A few articles in a single issue of *Horizons* can at best scratch the surface of this large and complex topic. With this in mind, the issue identifies avenues for further research. The goal is to increase interest among policy practitioners (and among researchers in both government and the external research community) in the production and dissemination of high-quality research that can inform government policies on religious diversity, including their connections to the country's multiculturalism policy framework.

References

Kunz, Jean L., and S. Sykes. 2007. *From Mosaic to Harmony: Multicultural Canada in the 21st Century.* Ottawa: Policy Research Initiative.

Pew Global Attitudes Project. 2008. http://pewglobal.org/reports/cache.php?ReportID=262

Jean Kunz

Religious Diversity in a Multicultural Canada
Quo Vadis?

Responding to Religious Diversity: A Third Element of Multiculturalism Policy

In the last two decades, Canada has experienced a growth of diversity in culture, language, and religion. However, dealing with such diversity remains a work in progress subject to the evolving social context as governments and citizens respond to issues of the day. Since the inception of Canada's multiculturalism policy over 30 years ago, discussions on cultural diversity have evolved from cultural retention in the 1970s and racial equality in the 1980s, to social inclusion in the 1990s (Fleras and Kunz, 2001). While religion is often discussed in the context of culture, accommodating religious diversity has increasingly become a topic of its own in recent years.

A series of regional roundtables conducted by the Policy Research Initiative (PRI) in partnership with the Department of Canadian Heritage in the first half of 2007 provided a snap shot of the opinions of randomly selected groups of Canadians on multiculturalism. One key finding was the significant uncertainty among participants as to whether and how to incorporate faith and religion into the public sphere more generally and into the multicultural discourse more specifically (Kunz and Sykes, 2007).

In a recent presentation, Kymlicka (2008) observed that multiculturalism is under pressure to add religion as a "third track" along with ethnicity and race, noting in particular that "there remains much uncertainty about the role of religion within the multiculturalism policy, and about the sorts of religious organizations and faith-based claims that should be supported by the policy."

Drawing from all the contributors to this issue of *Horizons* and other sources, this article sketches a preliminary analytic framework for exploring the policy implications of religious diversity in Canada. It is premised on the notion that religious diversity is here to stay and policy responses to the issues arising out of that diversity need to succeed simultaneously at multiple levels :

- at a "micro" level, by facilitating and promoting mutual *private* accommodation among religiously diverse individuals and communities;
- at a "meso" level, by tailoring *government* programs and policies to meet the needs of a religiously diverse citizenry;
- at a "macro" level, by adopting a broad *societal* discourse that reflects and shapes ongoing public debate over the role of religion and religious diversity in public life.

Finally, the article also attempts to sketch out a preliminary list of policy research gaps that may warrant further study.

Religious Diversity: A Fact of Contemporary Societies

As Thomas notes in the article on p. 14 of this issue, there are significant global shifts underway in the intensity and geographic pattern of religious faith, reflecting a resurgence in religiosity, notably among Islamic and evangelical Christian communities in many countries as well as significant population migrations between countries with different religious traditions.

In Canada, as in other Western countries, this is reflected in a growing religious diversity. Notwithstanding an overall decline in church attendance in Canada, the overwhelming majority of Canadians still identify themselves as Christian – mostly Roman Catholics and mainline Protestants, with smaller numbers of Orthodox Christians and small (though rapidly growing) numbers of "other" Christians, including evangelicals. However, in recent decades, immigration has steadily contributed to a diversification of religious faith (figure on the right), a trend that is expected to continue.

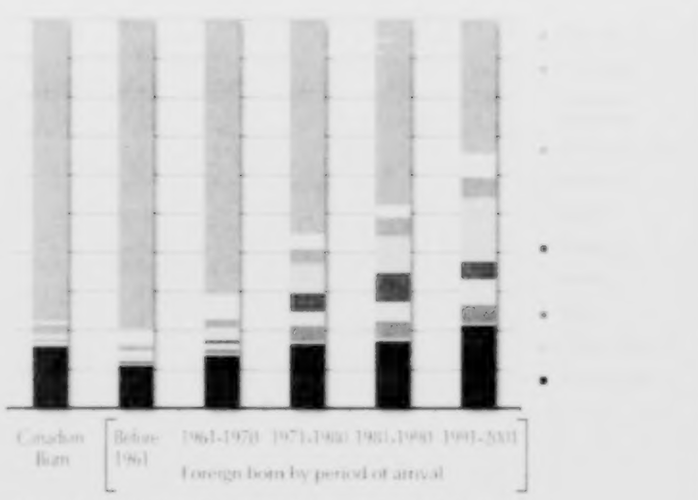
As noted in this issue, religion has sprung up in a number of areas of Canadian public policy in recent years, a trend that predates – but has acquired a significantly heightened profile since – the events of 9/11. Canada's Muslim community in particular has frequently become the focus of public and media attention, although incidents involving Sikh, Jewish, and other faith communities have also attracted attention. That attention has by no means all been cast in a negative or sensationalist tone (i.e. focusing on "threats" to and "conflicts" within the Canadian social fabric): "Little Mosque on the Prairie," a Canadian sitcom broadcast on CBC, deals with the misunderstandings between Muslim and non-Muslim communities in a fictional Prairie town. Now in its third season, the show has garnered accolades in Canada and has been syndicated internationally.

Canada is not alone in facing the challenges associated with increased religious diversity. There is growing policy interest in this area in other Western countries with similar demographic realities, as witnessed by the 2003 report by the Stasi Commission in France (Commission de reflexion sur l'application du principe de laïcité dans la république, see p. 49) which led to the subsequent law banning religious symbols in public schools in France, the 2004 report in the United Kingdom, *Working Together: Co-operation between Government and Faith Communities*, and the 2004 Australian report (see p. 33), *Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia* (see p. 39). Key recurring themes in these debates look at how both governments and citizens need to respond, and how government policies in particular should be adapted to deal with this evolving reality.

Dealing with Religious Diversity: Three Levels of Policy Analysis

Policy responses to increasing religious diversity arguably need to succeed simultaneously at three distinct levels.

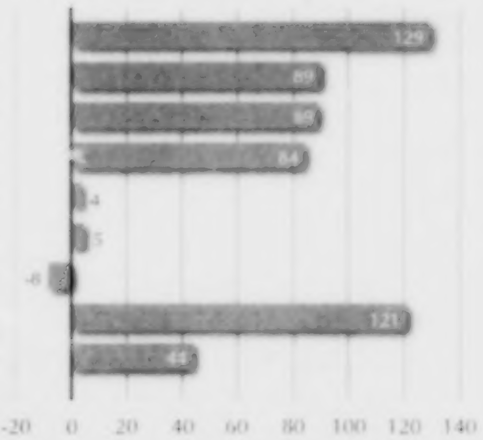
Immigration Contributes to Growing Religious Diversity: Canada



Source: *Statistics Canada, Census of Population, Beyond 20/20 Professional Browser 97F0022XCB01004.IVT*

Though still small, the number of Canadians from non-Christian religious backgrounds has grown rapidly…

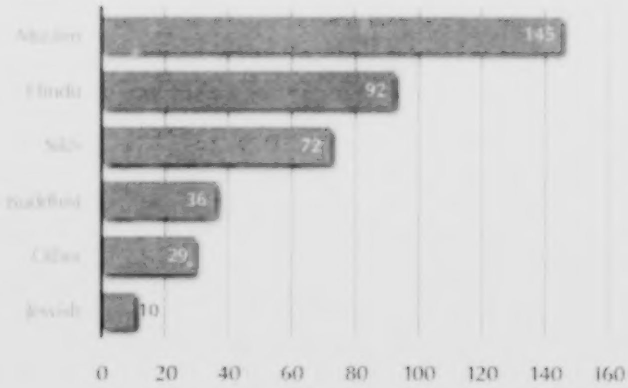
Percentage change in religious affiliation, 1991 to 2001



Source: Canadian Diversity *Volume 5:2 spring 2006: Now that religious diversity is upon us: Kamal Dib*

…and is projected to continue to do so.

Projected percentage change in religious affiliation, 2001 to 2017



Source: Canadian Diversity *Volume 5:2 spring 2006: Now that religious diversity is upon us: Kamal Dib*

At what could be considered the "micro" level, private individuals and organizations generally try (and mostly succeed) in working out their differences through various strategies of mutual accommodation, with the help of public policy interventions that, in a cohesive society, are modest in scale or arise only occasionally.

At a "meso" level, governments of all orders need to develop and deliver public policies, programs, and services to citizens, both religious and non-religious, generally adapting them to their different needs, subject only to the need to respect certain core values set out in the country's constitution and other foundational documents.

Finally, at a "macro" level, diverse societies generally need to be able to tell a coherent and compelling story about how they treat all citizens justly and with respect, but also to acknowledge and explain the trade-offs that may sometimes be necessary between respect for diversity, on the one hand, and other core values of the broader society.

Getting Along: The "Micro" Level

In cohesive societies, differences and the tensions they sometimes generate are, for the most part, worked out privately between individuals or sometimes through spokespersons for individual communities intervening with private organizations. Differences may also be resolved through voluntary actions by different communities to accommodate the particular needs of others and, more generally, to engage in ecumenical outreach to other faith communities. Occasionally, tensions may

be avoided through forms of (typically limited) self-segregation on the part of religious communities themselves.

Given the significant place religious faith often occupies in the identities of Canadians, private accommodation of religious differences may make a particularly important contribution to social cohesion. On the whole, Canadians appear to be well intentioned in this regard, viewing cultural and, by implication, religious diversity as a source of strength of their society.

For example, as revealed in an Environics survey of Muslim and non-Muslim Canadians (summarized in the article by Adams in this issue), a general level of good will between the two groups undoubtedly goes a long way in enabling individuals and communities to resolve their differences privately through mutual accommodation in real life, just as in fictional episodes of "Little Mosque on the Prairie."

As Adams also points out, some areas of concern and misunderstanding remain between Muslim Canadians and non-Muslim Canadians, notably concerns that Muslim Canadians (most of them immigrants) are not committed to integration with broader society – notwithstanding the strong interest and commitment among Muslim Canadians to do just that.

This misapprehension testifies to a broader challenge: the evident unease felt by many Canadians in relation to whether and how to accommodate the needs of their fellow citizens from minority religious backgrounds. This may often be a reflection of lack of familiarity and information, the absence of which, in turn, reflects the natural tendency for adherents of different religious faiths to congregate with others of that faith. Efforts at public education or at facilitating dialogue across different faiths (as suggested in the article by Seljak in this issue) may thus have some value as policy prescriptions for reducing the scope for misunderstandings.

> More challenging to policy makers are the infrequent episodes involving situations where usually effective private efforts at accommodations fail to prevent the emergence of public controversies.

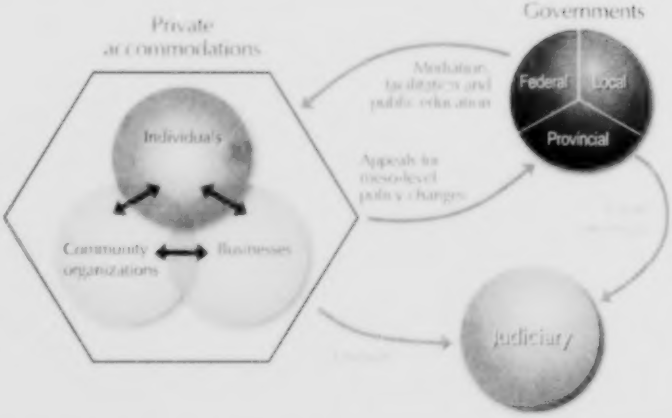
More challenging to policy makers are the infrequent episodes involving situations where usually effective private efforts at accommodations fail to prevent the emergence of public controversies. Public mediation and facilitation efforts may sometimes be effective, especially when conflicts remain low-key. Such efforts may also fail, giving rise to demands for various forms of adjudication, whether through government (e.g. ranging from municipal decisions on zoning to changes to human rights legislation) or through the courts (see figure below).

Serving Canadians: The "Meso" Level

The highly competitive nature of political dynamics in democratic societies generally translates into governments (and political parties in general) seeking to address the particular needs of a wide variety of citizens by bringing them or spokespersons for the communities to which they belong into the decision-making process and through resulting adaptations of their policies and programs.

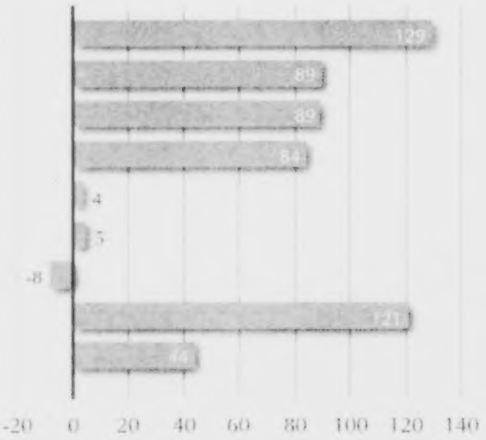
In most cases, both the decision-making process and the resulting policies and programs seem to raise few, if any, controversies. Several articles in this issue describe recent initiatives and

The Dynamics of Micro-level Accommodation



Though still small, the number of Canadians from non-Christian religious backgrounds has grown rapidly…

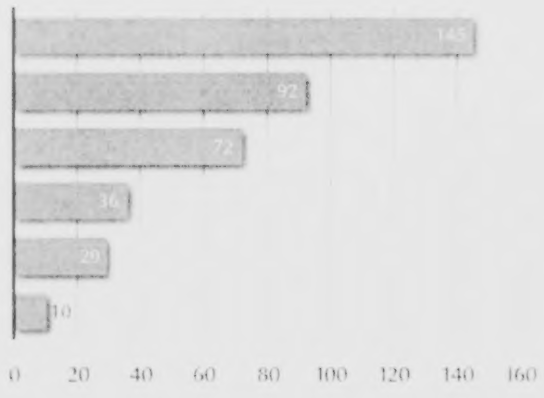
Percentage change in religious affiliation, 1991 to 2001



Source: Canadian Diversity *Volume 5:2 spring 2006: Now that religious diversity is upon us: Kamal Dib*

…and is projected to continue to do so.

Projected percentage change in religious affiliation, 2001 to 2017



Source: Canadian Diversity *Volume 5:2 spring 2006: Now that religious diversity is upon us: Kamal Dib*

At what could be considered the "micro" level, private individuals and organizations generally try (and mostly succeed) in working out their differences through various strategies of mutual accommodation, with the help of public policy interventions that, in a cohesive society, are modest in scale or arise only occasionally.

At a "meso" level, governments of all orders need to develop and deliver public policies, programs, and services to citizens, both religious and non-religious, generally adapting them to their different needs, subject only to the need to respect certain core values set out in the country's constitution and other foundational documents.

Finally, at a "macro" level, diverse societies generally need to be able to tell a coherent and compelling story about how they treat all citizens justly and with respect, but also to acknowledge and explain the trade-offs that may sometimes be necessary between respect for diversity, on the one hand, and other core values of the broader society.

Getting Along: The "Micro" Level

In cohesive societies, differences and the tensions they sometimes generate are, for the most part, worked out privately between individuals or sometimes through spokespersons for individual communities intervening with private organizations. Differences may also be resolved through voluntary actions by different communities to accommodate the particular needs of others and, more generally, to engage in ecumenical outreach to other faith communities. Occasionally, tensions may

be avoided through forms of (typically limited) self-segregation on the part of religious communities themselves.

Given the significant place religious faith often occupies in the identities of Canadians, private accommodation of religious differences may make a particularly important contribution to social cohesion. On the whole, Canadians appear to be well intentioned in this regard, viewing cultural and, by implication, religious diversity as a source of strength of their society.

For example, as revealed in an Environics survey of Muslim and non-Muslim Canadians (summarized in the article by Adams in this issue), a general level of good will between the two groups undoubtedly goes a long way in enabling individuals and communities to resolve their differences privately through mutual accommodation in real life, just as in fictional episodes of "Little Mosque on the Prairie."

As Adams also points out, some areas of concern and misunderstanding remain between Muslim Canadians and non-Muslim Canadians, notably concerns that Muslim Canadians (most of them immigrants) are not committed to integration with broader society – notwithstanding the strong interest and commitment among Muslim Canadians to do just that.

This misapprehension testifies to a broader challenge: the evident unease felt by many Canadians in relation to whether and how to accommodate the needs of their fellow citizens from minority religious backgrounds. This may often be a reflection of lack of familiarity and information, the absence of which, in turn, reflects the natural tendency for adherents of different religious faiths to congregate with others of that faith. Efforts at public education or at facilitating dialogue across different faiths (as suggested in the article by Seljak in this issue) may thus have some value as policy prescriptions for reducing the scope for misunderstandings.

More challenging to policy makers are the infrequent episodes involving situations where usually effective private efforts at accommodations fail to prevent the emergence of public controversies.

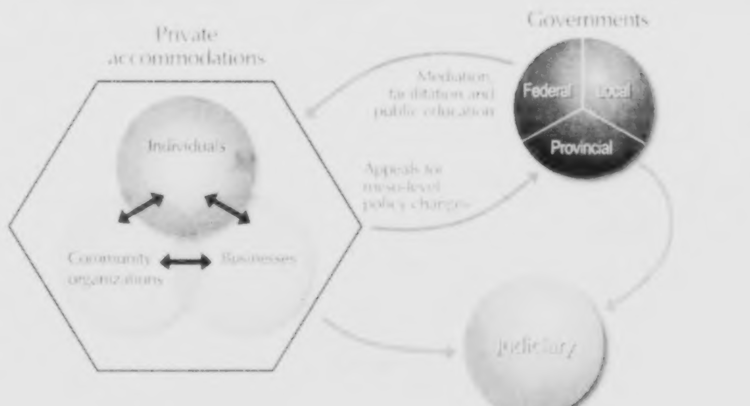
More challenging to policy makers are the infrequent episodes involving situations where usually effective private efforts at accommodations fail to prevent the emergence of public controversies. Public mediation and facilitation efforts may sometimes be effective, especially when conflicts remain low-key. Such efforts may also fail, giving rise to demands for various forms of adjudication, whether through government (e.g. ranging from municipal decisions on zoning to changes to human rights legislation) or through the courts (see figure below).

Serving Canadians: The "Meso" Level

The highly competitive nature of political dynamics in democratic societies generally translates into governments (and political parties in general) seeking to address the particular needs of a wide variety of citizens by bringing them or spokespersons for the communities to which they belong into the decision-making process and through resulting adaptations of their policies and programs.

In most cases, both the decision-making process and the resulting policies and programs seem to raise few, if any, controversies. Several articles in this issue describe recent initiatives and

The Dynamics of Micro-level Accommodation



present case studies of (largely) successful – though ongoing – efforts to adapt government policies to increasing religious diversity. Milot and Tremblay's article describes adaptations to Quebec's school system and Benham Rennick's article describes adaptations to growing religious diversity in the Canadian military. Based on interviews with a number of federal departments, the article by Gaye and Kunz also describes a range of other cases where federal policies were adapted in the face of growing religious diversity. In a somewhat different vein, the second article by Thomas sketches out some of the key challenges posed by increasing religious diversity on a global scale for the conduct of foreign policy by Canada and other countries (see Thomas on p. 50).

While numerous examples of successful policy adaptations can be found, many seem to be more the product of a "muddling through" approach, that is, dealing with each situation on a more or less ad hoc, case-by-case basis. It is by no means clear that a more systematic approach for determining what adjustments to make is either feasible or desirable. In their article, Gaye and Kunz report a general scepticism among policy practitioners toward the merits of a systematic approach, given changing social and demographic realities as well as the specific nature of many situations that may warrant policy adaptations. Many of the policy practitioners they interviewed felt the country's broad constitutional and legislative framework (including multiculturalism policies of more general application already in place) set the tone for flexible policy adaptations that would be more difficult to make if made subject to rigid, high-level directives.

While numerous examples of successful policy adaptations can be found, many seem to be more the product of a "muddling through" approach, that is, dealing with each situation on a more or less ad hoc, case-by-case basis.

Even though the goal of an overarching, principle-based approach to adapting policies to religious diversity may be beyond reach, policy makers may still be able to draw useful lessons from recent patterns of both successful and unsuccessful attempts to adapt policies geared to the interests of faith communities. For example:

- As a general rule, policy adaptations in areas not involving the exercise of state authority over Canadians appear likely to raise the fewest objections: e.g., consultations with religious community stakeholders, most services offered to all Canadians on a more or less equivalent basis (or at least on a basis that is seen as equally flexible for all) and even foreign policies.
- Policy adaptations that may appear to involve "exemptions" from legislative, regulatory, or other obligations imposed on Canadians generally can be expected to be significantly more controversial, particularly if they are seen to involve changes to statutory obligations. The debate on proposals in Ontario to allow recourse to Sharia law and other alternative legal codes under family law arbitrations is one recent example.
- Especially controversial (though sometimes hard to identify in advance) are adaptations that in some way are seen by significant numbers as running counter to their core values or undermining historically significant national symbols. A recent example is the Quebec National Assembly's decision not to remove the crucifix from its chamber, thereby rejecting one recommendation of the Bouchard-Taylor Commission. Another example was the resistance in Ontario to proposals to facilitate access to public funding for faith-based schools, notwithstanding existing confessional education rights in the Constitution.

Setting the Tone: The "Macro" Level

Notwithstanding the likelihood that it will be difficult (if not impossible) to set out a single analytical framework for assessing the need for and designing policy adaptations relating to Canada's diverse religious communities, the country is still likely to want (and need) to present a coherent overall discourse, grounded in principles, to describe and guide its overall approach.

In his article in this issue, Cladis notes that the acknowledgment accorded to faith-based discourse in the public space can and does vary from one society to another – and even across

those that view themselves as impeccably liberal democracies. The key question addressed in his article is that of "how to accommodate and respect – but not privilege – religious diversity in public space and in political deliberation."

Drawing on Cladis' four archetypal models of the role of religious discourse in the public space, one can think in terms of a historical typology of societies, ranging from faith-based societies consisting of a single dominant faith, to those that (even though they may be religiously diverse) are faith-guided (in the sense that religious discourse is a common and recurring theme in public debate), to those that are actively faith-averse and to those that are faith-neutral.

While no living society is ever likely to fall neatly into one or the other of these archetypes, Canada throughout its history appears especially hard to classify in these terms. The preamble to the *Constitution Act, 1982* acknowledges that "Canada is founded upon principles that recognize the supremacy of God and the rule of law." The *Constitution Act, 1867* also entrenches confessional school rights. References to God exist in both English and French-language versions of the national anthem. At the same time, freedom of conscience and religion is one of the fundamental rights guaranteed by paragraph 2(a) of the *Canadian Charter of Rights and Freedoms*.

The coexistence – even within the country's foundational texts – of both the religious legacies of its historical past and its commitment to freedom of religion marks Canada as somewhat distinct, as does the fact (noted in the article by Therrien) that Canada is one of the few Western countries that has never had either a formal state religion nor a formal commitment to state secularism.

In form, and increasingly in everyday practice, Canada appears to most closely approximate a faith-neutral society that is generally welcoming of its religious diversity but seeks to be neutral as between the different faiths (or absence of faith) of its citizens – a vision described (in Therrien's article, describing the particular context in Quebec) as one of "laicity" ("*laïcité*") to distinguish it explicitly from the more forceful doctrine of secularism ("*laïcisme*") adopted in France and some other countries. Another model of faith-neutral society could be found in India, as described by Bhargava in this issue.

No societal discourse on living with religious diversity can ever be properly viewed as absolute. This is particularly true given that such a discourse is continually evolving in the face of changing mores and the pattern of successes and failures in adapting to the changing patterns of that diversity.

However, even a largely faith-neutral society may find itself having to decide on and enforce some kind of reasonable limits on religious practices (or, more typically, traditional customs that may be hard to disentangle from religious beliefs), notably where such practices may conflict with other core values of the broader society and require appropriate trade-offs. As such, no societal discourse on living with religious diversity can ever be properly viewed as absolute. This is particularly true given that such a discourse is continually evolving in the face of changing mores and the patterns of successes and failures in adapting to the changing pattern of that diversity.

Policy Research Gaps

As suggested by other articles in this issue, religious diversity appears to be here to stay and will inevitably have implications for the development and design of public policies. Yet in many ways, this area is unexplored terrain for many (if not most) policy makers. Federal policy makers have only begun to explore these issues: the article by research staff at the Multiculturalism branch now based within the department of Citizenship and Immigration, in this issue, summarizes recent research commissioned by the federal government, notably on religious radicalization, the interaction of religious Canadians with an increasingly secular society, the role of social capital within religious communities, and the particular challenges facing Muslim integration into Canadian society. Nevertheless, sizeable gaps in knowledge and understanding of key issues (and even in basic data) remain.

Nature and Fluidity of Religious Identities

Religious belief (or lack thereof) is often a key aspect of many individual identities. As demonstrated by Bowlby (2001), religious identity often overlaps with other identity markers such as gender, race, or language and with other individual attributes that may affect their social and economic outcomes in ways that are still poorly understood.

Knowledge gaps exist in relation to the diagnosis of precisely what those challenges are, but also in relation to the effectiveness of available policy instruments in addressing them.

Further, unlike gender and race, religious identity is relatively fluid: the nature and intensity of religious beliefs and affiliations of individuals can and do change over the course of their lives and from one generation to the next. It is not clear to what extent this holds for immigrants from countries with very different religious traditions, for whom immersion in the traditions of Canadian society may pose particular challenges. Nor is it well understood how religious identities evolve between the first, second, and subsequent generations of immigrants.

Religious Affiliation as Social Capital

It is common enough for immigrant populations (including those from minority faith traditions) to congregate in regionally concentrated areas – at least for a time – to profit from ready-made social networks ("bonding" social capital) that can serve as a base from which to extend social networks into the broader society ("bridging" social capital).

While such self-segregation occasionally raises concerns, it remains unclear when and how to distinguish the generally positive phenomenon just described from situations where systemic and other barriers may impede the full participation of religious minorities in the Canadian mainstream. For example, some studies (e.g. Beyer, 2005) have suggested that individuals of certain religious convictions may be more vulnerable to low income in spite of their higher education levels. That said, it remains unclear to what extent this phenomenon is related to religious affiliation or to some other factor (e.g. immigrant status/period of time spent in Canada, language skills, etc.).

In a somewhat different vein, it is not always clear what may constitute indicators of potential conflict with broader societal values in cases where particular religious communities explicitly choose to live apart from the broader society and to avoid a (broader or narrower) range of relationships with it.

Policy Instruments and Governance

Governments are increasingly asked (and/or ask themselves) whether and how to deal with the challenges of a more religiously diverse society. Knowledge gaps exist in relation to the diagnosis of precisely what those challenges are (as noted above), but also in relation to the effectiveness of available policy instruments in addressing them.

For example, to the extent that improved public information efforts (e.g. to foster acceptance of diversity of religious practice and public displays of religious symbols) are viewed as a potentially important part of future policy responses in this area, it remains unclear how broadly responsive Canadians are to such efforts, what systematic differences there may be in this regard across different regions, age or socio-demographic groups, and how robust these differences may be.

The often delicate issue of what kinds of public policy or program adaptations can and should be made could also benefit from a more thorough identification and examination of best practices both domestically and in other countries.

Similar questions arise in relation to governance questions of how best to reach out to religious communities while remaining cognizant of the reality that they typically consist of individuals and sub-groups with widely divergent views.

Data Gaps

Though interest in research on potential impacts and policy responses to religious diversity has increased over the last decade, basic information on religious identity and its relationship to many areas of interest to public policy remains scarce.

The question on religion on the census ("What is this person's religion?") is asked only once a decade and was last asked in 2001 – before the events of 9/11 – and will not be asked again until 2011. Moreover, census results are often reported only in broad categories, such as Catholic, Protestant, Muslim, and so on. While this may be relevant for many purposes, describing adherents of any one faith as forming part of a single homogenous community limits researchers' ability to take into account the rich ethnic, linguistic, and cultural background of each religion's adherents when exploring such issues as self-identity and success in immigrant integration. For example, analysis based on a "Muslim" community in Canada that includes South Asians, Africans, Middle Easterners, and East Asians among others, would be no more helpful than an analysis based on a Canadian "Catholic" population of French Canadians, Filipinos, Eastern Europeans, Africans, and Latin Americans among others.

At present, the most up-to-date source of detailed information on religious identities is public opinion research. Statistics Canada posed certain other religious identity questions on more recent surveys, such as the General Social Survey (GSS) conducted in 1998, but from a researcher's perspective, sample sizes are too small to permit effective research on minority faiths in Canada (much less on specific ethnic or linguistic subgroups among their adherents). The Ethnic Diversity Survey, a post-censal survey by Statistics Canada, which has better minority counts, is also considered dated in that the survey was in the field just a year after 2001, and attitudes about religion may have changed as we have moved further away from 9/11.

Conclusion

Religious diversity is a demographic fact in Canada. While often subsumed under the domain of culture in the past, dealing with religious diversity has emerged in recent years as a topic of its own as governments and the courts are increasingly asked to respond to or arbitrate tensions arising from religious differences. This article has proposed an analytic framework to approach religious diversity at the levels of individuals and communities, and governments, as well as society as a whole. It also highlights the need for better understanding of the factors associated with the integration of religious communities into Canadian society.

References

Australia. 2004. *Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia: A Partnership Under the Australian Government's Living in Harmony Initiative.* Prepared by Desmond Cahill et al. Canberra: Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs.

Beyer, Peter. 2005. "Religious Identity and Educational Attainment among Recent Immigrants to Canada: Gender, Age and 2nd Generation." *Journal of International Migration and Integration,* volume 6, no. 2 (Spring): 177-199.

Bouchard, Gerard, and Charles Taylor. 2008. *Building the Future: A Time for Reconciliation.* Government of Quebec: Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

Bowlby, Paul W.R. 2001. "Between Memory and Present Aspirations: Canadian Identities and Religious Diversity." Seminar presentation. <http://canada.metropolis.net/events/ethnocultural/publications/mem_pres_asp_e.pdf>.

Fleras, A., and Jean Lock Kunz. 2001. *Media and Minorities: Representing Diversity in a Multicultural Canada.* Toronto: Thompson Educational Publishing.

Kunz, Jean L., and S. Sykes. 2007. *From Mosaic to Harmony: Multicultural Canada in the 21st Century.* Ottawa: Policy Research Initiative.

Kymlicka, Will. 2008. "The Three Lives of Multiculturalism." UBC-Laurier Institution Lecture.

United Kingdom. 2004. *Working Together: Co-operation between Government and Faith Communities. Recommendations of the Steering Group Reviewing Patterns of Engagement between Government and Faith Communities in England.* London: Home Office, Faith Communities Unit.

Global Trends in Religious Identity

Scott M. Thomas
Professor
Department of Economics and International Development
University of Bath

Introduction

This article sets the stage for an examination of the changing role and impact of religious identities on international relations (see Thomas, p. 50), focusing on the religious revivals and demographic shifts underway within the two largest world religions – Islam and Christianity – and their impact on certain regions of the world.

The Politics and Demographics of the Global Resurgence of Religion

A number of central features characterize the global resurgence of religion now underway both in public perceptions and as a reality that will, by necessity, affect the public policies of countries around the world, especially their foreign policies.

First, the religious resurgence is global in a geographic sense; it is not confined to any particular region of the world. The global resurgence of religion is widely recognized as a key phenomenon in the global South. The religious resurgence follows a massive, general demographic shift from the developed countries in the North – Europe, North America, and the former Soviet Union – to the developing countries. The North accounted for 32 percent of the world's population in 1900, 29 percent in 1950, 25 percent in 1970, about 18 percent in 2000, and it is estimated that the North will account for only 10 to 12 percent of the world's population in 2050 (Jenkins, 2007). In the 21st century, the West or North is becoming in many ways more post-Christian, and Christianity in the global South is becoming more and more post-Western (Sanneh, 2003).

These shifts are crucial for understanding how the cultural and religious landscape of world politics is changing, and what this cultural and ideological shift will mean for international relations. We can no longer assume, rather parochially, that Christianity in Europe or even Anglo-Saxon evangelicalism will determine the global future of Christianity (Freston, 2001). Scholars and commentators of international relations often juxtapose terms, such as "the West" and "the Islamic world," with the idea that the West, at least in a cultural sense, still represents Christianity. The reality is that Christianity apart possibly from Latin America (which really includes a variety of cultures, indigenous as well as European), and the small, and now dwindling, minorities of Christians in the Middle East, is increasingly a post-Western religion, dominated by peoples and countries of the global South. Despite what some of their leaders may claim, the evangelicals, Pentecostals, and others who constitute the Christian Right in the United States are not the same as global evangelicalism or Pentecostalism, nor are they the same as the Christianity of

the global South. If US policy makers now feel that Islam is the most urgent challenge for foreign policy, it may be the case that the politics of global Christianity over the long haul will be as important.

Second, the global resurgence of religion is also taking place throughout the world in countries with different cultural and religious traditions, including the main non-Christian world religions: Judaism, Islam, Hinduism, and Buddhism. The rise in Orthodox Judaism, for example, in Israel and the United States has an impact on politics in both countries (demographically displacing more liberal Jewish secularism since conservative Jews have more children than secular Jews, although it may be a bit too much to claim that Jewish liberals are literally dying out). Notwithstanding their Marxist pasts, genuine religious revivals are also going on in China and Russia. Of even greater potential importance is the dynamic nature and geographic range (and overlap) of Islamic and Christian revivals in some of the world's most populous countries.

Growth of Christianity in China and East/South-East Asia

Christianity is exploding in China, which comprises a fifth of the world's population, and the state now encourages religion, even if it is for its own ends – social order amidst a rapid economic development (Lai, 2003; Kindopp and Hamrin, 2004). China has one of the largest Pentecostal and evangelical Christian populations in the world. Pentecostalism is also at the cutting edge of Christian growth in South Korea, Thailand, and Vietnam, all of which have vibrant and significant Christian minorities.

> *Evangelicals* subscribe to a set of core beliefs: the authority and sufficiency of the Bible – Scripture over tradition, particularly the Catholic Church's traditions; the uniqueness of redemption through the death of Christ upon the cross, such that salvation comes through faith and grace, rather than good works; a need for an inner, personal, conversion; and the necessity, propriety, and urgency of evangelism.
>
> *Pentecostals* adhere to the same set of core beliefs as evangelicals but their Christian practice tends to be more ecstatic, arguing that modern Christians can be infused with the power of the Holy Spirit in ways similar to the disciples in the New Testament, and so they tend to believe in healing, miracles, and "speaking in tongues" or unknown languages.

The issue is not whether China is going to become through national conversion a predominantly Christian country; this is unlikely. Rather, it is whether Christianity will in the coming decades achieve the same degree of cultural permeation of national life in China that it has already achieved in South Korea. What this possible religious change may mean for democracy, human rights, and foreign policy will need to be part of any evaluation of China's role in international relations (Aikman, 2006; Lampman, 2007; Pew, 2007) in the 21st century.

Revival of Orthodox Christianity in Russia

A genuine religious revival of Orthodox Christianity is also taking place in Russia after 70 years of suppression, and this suggests how durable some religious identities can be even in a global era. The Russia Orthodox Church's recent unification of its domestic and overseas hierarchies, a legacy of the Soviet era, and closer church-state relations, facilitated by "petro-populism" or "oil nationalism," has established the religious and political foundations for a type of Orthodox identity politics – a greater role of Russia and the Russian Orthodox Church on the world stage. The Moscow Patriarchate sees reunification as an important step in spreading its global influence, and the Russian state sees the restoring of the unity of the entire Russian world – the ties between Russia proper and the Russian diaspora (in which Orthodoxy is its spiritual foundation), as part of its quest to regain global influence (Daniel, 2006; Eggert, 2007; Garrard and Garrard, 2008; Holley, 2007; Marsh, 2004; Miller Llana, 2007; Trumbull, 2007).

Global Expansion and Overlap of Islam and Evangelical/ Pentecostal Christianity

The world religions where we can most see explosions of religious fervour are the global Islamic resurgence and the global spread of evangelical and Pentecostal Christianity.

The global Islamic resurgence is a genuine Islamic revival, and is more wide ranging than Islamic fundamentalism (BBC, 2003; Kepel, 1994; Mahmood, 2005; White, 2002). A visible return to Islam can be observed in dress (the veil for women, a beard for men), prayers, and rituals in countries that make up the Islamic world. A key part of this revival is that people want Islam to be the organizing principle in their lives and also in their society, generating significant debate, discussion and, in some cases, more violent confrontations (e.g. the riots and politics over the contested meanings of Islam and secularism in Turkey in 2007) (Berger, 2006; Shakman Hurd, 2008).

The Islamic world is far larger than the Arab world, stretching across non-Arab Central and South Asia through to Southeast Asia, up to and including Indonesia, which is the Muslim country with the largest population (Table 1). In fact, the four largest Muslim countries (and seven of the top 8) are non-Arab, and are mostly outside the Middle East, which qualifies any quick generalizations about Islam regarding women, democracy, or terrorism. Three of the four countries with the largest Muslim populations are in South Asia (Pakistan, India, Bangladesh), and the fourth (Indonesia) is in Southeast Asia. Turkey (in Europe) is also in the top 10, so if Turkey joins the EU, the EU will have as a member one of the largest Muslim countries in the world. By current projections, Nigeria (a country whose population is almost evenly split between Muslims and Christians) will have a larger population than Pakistan or Bangladesh in 2050 and may be expected to climb further up the list of countries with the largest Muslim populations. Nigeria's Muslim-Christian demographics and (in the Islamic, northern part of the country) the confluence of criminal syndicates and radical Islamist groups have created concerns regarding international terrorism. Osama bin Laden has called on his followers to focus on Nigeria since 2003 (IISS, 2006).

TABLE 1
The Islamic World: Muslim Population by Country

Rank	Country	Muslim Population	% Muslim
1	Indonesia	204,498,135	86.1
2	Pakistan	164,160,045	95.0
3	India	153,831,451	13.4
4	Bangladesh	127,443,924	83.0
5	Egypt	735,421,168	90.0
6	Nigeria	73,127,656	50.0
7	Turkey	71,749,022	99.8
8	Iran	64,557,719	98.0
9	Morocco	33,896,758	98.7
10	Algeria	33,431,971	99.0
11	Afghanistan	32,410,992	99.0
12	Sudan	28,152,919	70.0
13	Saudi Arabia	28,146,656	100.0
14	Iraq	27,374,544	97.0
15	Ethiopia	27,074,707	32.8

Source: *CIA (2008).*

The global spread of evangelical and Pentecostal Christianity is the most dramatic religious explosion in the world today (Martin, 2008). It has now replaced the Eastern Orthodox churches as the largest single group of Christian denominations after Catholicism. It used to be thought that evangelical and Pentecostal Christianity was mainly private and personal (i.e. its growth would not conflict with perceived trends toward greater secularization), and that its followers were largely apolitical in their outlook. The 2006 Pew Forum on Religion and Public Life argued that this view needs considerable rethinking: "Pentecostalism's growing numbers will almost certainly guarantee that the movement will be a major force in shaping the political as well as the religious landscape of the 21st

century." Pentecostalism is rapidly spreading across the world, and is remaking the face of global Christianity. According to the World Christian Database, there may be as many as 250 million Pentecostals: one-eighth of the world's two billion Christians and about one in twenty-five of the global population (Martin, 2002).

As can be seen in tables 1 and 2, three of the countries with the largest Muslim populations (India, Indonesia, and Nigeria) are also countries with large numbers of Pentecostal Christians and have sizable Christian minorities overall.

The majority of Indians are Hindu (80.5%), but this dominance masks the considerable religious variation across India's states. Muslims make up the majority of the population in Lakshadweep (95%) and in Jammu and Kashmir (67%). Christians predominate in its small eastern states of Nagaland (90%), Mizoram (87%), and Meghalaya (70%), and are significant minorities in two southern states, Kerala (19%) and Tamil Nadu (6%). Sikhs are the majority in Punjab (59.9%) (Pew, nd). Long-standing tensions within India – notably in relation to caste – also have a significant inter-religious dimension. In particular, the movement for Dalit rights (i.e. for the country's 150 million to 250 million Dalits or "untouchables") has long featured an undercurrent of Dalit religious conversions, notably to Islam, to Buddhism and, increasingly in recent decades, to Christianity. These conversions have angered Hindu nationalists and been an ongoing source of Hindu-Christian tensions (Jenkins, 2007: 214-217).

TABLE 2
Pentecostals by Country

Rank	Country	Number	% of Country's Population
1	China	72.0 million	5.6
2	USA	20.2 million	7.0
3	Brazil	15.0 million	9.0
4	Nigeria	13.0 million	11.0
5	Philippines	9.0 million	12.0
6	Indonesia	7.0 million	3.0
7	India	5.2 million	0.5

Source: *Operation World* (2000); *World Christian Database* (nd); *United Nations Population Fund* (2001).

In Indonesia and Nigeria, ethnic divisions can intensify religious conflicts. Indonesia, although it is the largest Muslim country in the world, also has a sizeable minority Christian community of 23 million or about 10 percent of the population. What has led to inter-religious tension is that they are concentrated in particular ethnic groups and in particular regions. In the cities, Christianity is associated with the ethnic Chinese, who are also often merchants – a source of tension in the wake of the economic downturn in the late 1990s. Christian regions are scattered across some Indonesian islands, including Timor, Sulawesi, Lombok, and Maluku (the Moluccas or Spice Islands). East Timor, which is predominately Catholic, achieved independence from Indonesia after a bitter liberation struggle (which Osama bin Laden opposed).

Conclusions

A variety of factors put strains on older traditions of Muslim-Christian, Hindu-Christian, and Muslim-Hindu tolerance in a number of major countries around the world. These include the spread of Islamic and Christian revivalism, their doctrines and demographics, and the way ethnicity and poverty (or economic success) often coincide with religious affiliation. Without greater inter-religious dialogue and more thoughtful approaches to political theology and to religion and development, it is possible the future may see more political instability and outbreaks of inter-religious violence.

These developments may also have significant geopolitical implications. In particular, as noted by Jenkins (2006: 9; 2007: 121), China and other countries in East Asia are frequently thought of as the Asian anchors of the Pacific Rim, but how much would it change perceptions of world politics and the prospects for conflict in East and Southeast Asia if, in the wake of increasing Christian influences on the culture and society of these countries, the Pacific Rim came to be seen as a "Christian arc" surrounding Muslim Indonesia? The media often cast Islam as the defining religion of the developing world, but to talk about

global resurgence of Islam without also talking about the global spread of evangelical and Pentecostal Christianity is to miss a key part of the story (Jenkins, 2007).

The global spread of Christianity is shifting its centre of gravity from the industrialized countries to the developing world. The majority of Christians in the world by 2050 will be non-white, non-Western, from the ex-colonized world, rather than the former colonizers, and will espouse forms of Christianity that are more emotive and charismatic than those found in the West (which the Pew Forum's recent study of Pentecostals indicates is not the same as saying they are political conservatives). What is more, many of these Christians will be living as minorities under non-Christian and often hostile regimes. The demographic shift in Christianity to the global South, the changing theologies of revivalist forms of Islam and Christianity, and the demographics of Islam and Christianity will make living with religious diversity and inter-religious dialogue, especially the relations between Muslims and Christians and the politics of religious freedom, increasingly important issues in international politics in the early 21st century.

References

Aikman, David. 2006. *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power.* Second revised edition. Monarch Books.

BBC News Series. 2003. "Changing Face of Political Islam." (September).

Berger, Peter L. 2006. "Religion in a Globalizing World." Pew Forum on Religion and Public Life (December 4).

CIA (Central Intelligence Agency). 2008. CIA World Fact Book. (Accessed October 29, 2008.)

Daniel, Wallace L. 2006. *The Orthodox Church and Civil Society in Russia.* Texas A&M Press.

Eggert, Konstantin. 2007. "Russians Reunited." *The Tablet* (June 2).

Freston, Paul. 2001. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America.* Cambridge: Cambridge University Press.

Garrard, John, and Carol Garrard. 2008. *Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia.* Princeton University Press.

Holley, David. 2007. "Russian Orthodox Church Mends Global Schism - Overseas Church that Refused Soviet Control Formally Reunites with Homeland Hierarchy in Moscow." *Los Angeles Times* (May 17).

IISS (International Institute for Strategic Studies). 2006. *Strategic Survey.* London.

Jenkins, Philip. 2006. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South.* Oxford: Oxford University Press.

———. 2007. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity.* Revised and expanded edition. Oxford: Oxford University Press.

Johnstone, Patrick and Jason Mandryk (eds.). 2000. *Operation World.* Waynesboro, GA: Paternoster Press.

Kepel, Gilles. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World.* Cambridge: Polity.

Kindopp, Jason, and Carol Lee Hamrin (eds). 2004. *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions.* Washington: Brookings Institution.

Lai, Hongyi Harry. 2003. "The Religious Revival in China." *Copenhagen Journal of Asian Studies* 18, 40-64.

Lampman, Jane. 2007. "How Korea Embraced Christianity." *Christian Science Monitor* (March 7).

Mahmood, Saba. 2005. Politics of Piety: *The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton: Princeton University Press.

Manning, Bayless. 1979. "The Congress, the Executive, and Intermestic Affairs." *Foreign Affairs.* 55, 2: 308-324.

Marsh, Christopher (ed.). 2004. *Burden or Blessing? Russian Orthodoxy and the Construction of Civil Society and Democracy.* Boston: Institute on Culture, Religion, and World Affairs.

Martin, David. 2002. *Pentecostalism: The World Their Parish.* Oxford: Blackwell.

———. 2008. "Have Pentecostalism, Will Travel: How Sarah Palin's Religion Continues to Evolve Around the World." *Times Literary Supplement* (September 17).

McGrath, Alister E. (ed.). 1993. *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought.* Oxford: Blackwell.

Miller Llana, Sarah. 2007. "Rising Censorship among World's Oil Powers." *Christian Science Monitor* (May 24).

Operation World. 2000

Pew Forum on Religion and Public Life. 2006. "Spirit and Power: A Ten-Country Survey of Pentecostals." (October).

———. 2007. "Presidential Election in South Korea Highlights Influence of Christian Community." (December 12). <pewforum.org>.

———. nd. India Religious Demographic Profile. <pewforum.org.>. (Accessed October 26, 2008.)

Sanneh, Lamin. 2003. *Whose Religion Is Christianity.* Grand Rapids: Eerdmans.

Shakman Hurd, Elizabeth. 2008. "Contested Secularisms in Turkey and Iran." Pp. 65-83 in *The Politics of Secularism in International Relations,* ed. Elizabeth Shakman Hurd. Princeton: Princeton University Press.

Trumbull, Mark. 2007. "Risks of Rising Oil Nationalism." *Christian Science Monitor* (April 3).

White, Jenny B. 2002. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study of Vernacular Politics.* Seattle: University of Washington Press.

United Nations Population Fund. 2001.

World Christian Database. "Countries and Regions." nd. Center for the Study of Global Christianity, Gordon-Conwell Theological Seminary. <www.worldchristiandatabase.org>.

Michael Adams
President
Environics Research Group

Muslims in Canada
Findings from the 2007 Environics Survey

Even in countries with long histories of mass immigration, specific migrant groups sometimes garner particular concern or attention. In the 19th and early 20th centuries, immigrants to Canada arrived almost exclusively from Christian Europe. But religious divisions among Christians were vastly more charged at the time, and as Catholic immigrants from Ireland, Poland, and Southern Europe added to the ranks of the French-speaking Catholics already living in Canada, the Anglo-Protestant elites wrung their hands and worried that these people would never integrate. With attachments to the Vatican that were sometimes seen as undercutting nationalist loyalties, and with a desire for a separate school system that would continue to inculcate Catholicism into new generations, Catholics were seen as a social subgroup that might never successfully fit into Canadian society. Similar doubts were raised in relation to the large numbers of Orthodox Christians emigrating from Eastern Europe.

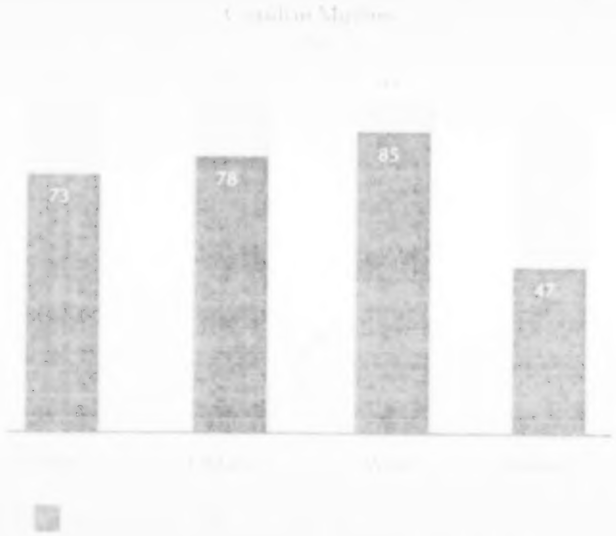
Today, with Catholics and Orthodox Christians long installed at the heart of mainstream Canadian life, Canadian Muslims are now under special scrutiny.[1] Against a global backdrop of concern over terrorism carried out under the banner of militant Islam, as well as a handful of spats about Muslim headcoverings (mostly *hijabs* and *niqabs*), some Canadian commentators have expressed concern about whether Muslims who immigrate to this country are willing to adapt to Canada's secular, liberal norms.

In late 2006 and early 2007, Environics Research Group surveyed Canadian Muslims to gain insight into this minority religious community's attitudes toward Canada and its desire to participate fully in Canadian life. This study was inspired, to a great extent, by a parallel study conducted by the Pew Global Attitudes project in France, Spain, Germany, and Great Britain. Like the Pew project, the Environics study included a survey of an over-sample of Muslims (in Canada's case, the sample included 500 Muslims) as well as a survey of the population at large designed to measure the general public's attitudes toward the Muslim minority.

The findings in this article are drawn from telephone interviews conducted with 500 Canadian Muslims and

1 Other minority religious groups, most notably Sikhs, have also been scrutinized at various moments in the last few decades. International events, including the September 11th attacks, the London transit bombings, and various cultural clashes in Europe (such as international Muslim anger over a Danish cartoonist's depictions of the Prophet Mohammed) have conspired to make scrutiny of, and anxiety about, Canada's Muslim minority especially intense.

Muslims are proud of being Canadian, although with less enthusiasm in Quebec



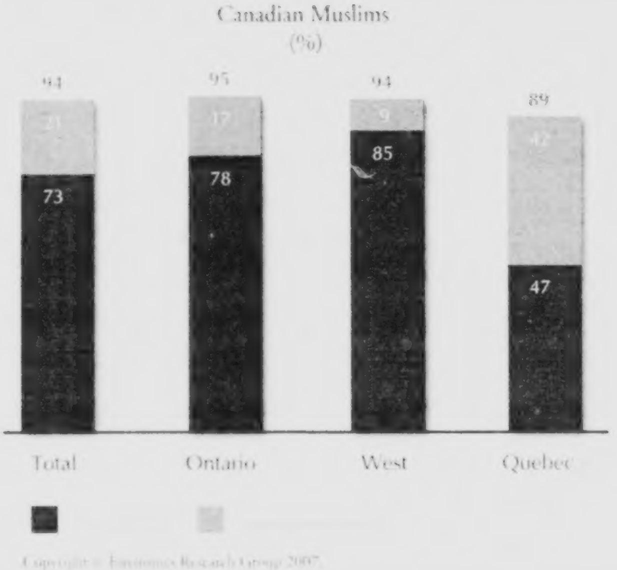
Muslims and the population at large do not feel Canadians are hostile to Muslims

2,000 members of the Canadian general public. The Muslim survey took place from November 30, 2006 to January 5, 2007. Interviews were conducted in English, French, Arabic, and Urdu. Comparisons with census data indicate the survey sample mirrors the total Canadian Muslim population in demographic characteristics as well as regional distribution. The general population survey occurred between December 8 and December 30, 2006. Interviews were conducted in English and French.

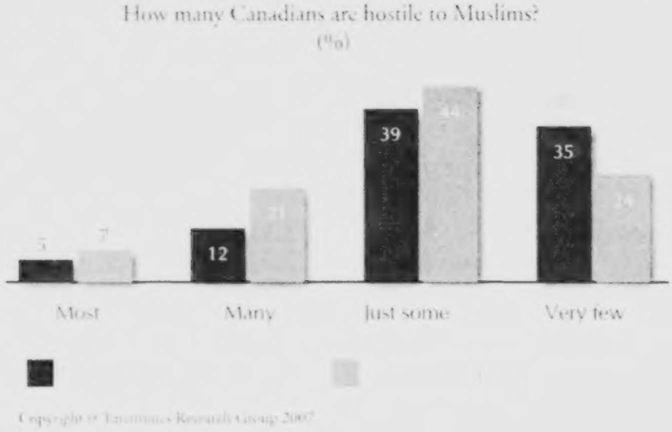
The survey results offer cause for optimism about the successful integration of Muslim immigrants (about nine in ten Canadian Muslims are foreign-born) into Canadian life. Canadian Muslims expressed simultaneous pride in Canada and pride in Islam, a willingness to participate in and adapt to Canadian norms, and a condemnation of the extremism that is sometimes cast as commonplace in other countries with significant Muslim populations. Although seriously concerned about discrimination and underemployment, Canadian Muslims expressed feelings of goodwill toward Canada and were the least likely Muslim minority in any Western country surveyed to express a sense that the bulk of their compatriots are hostile to Islam.

Canadians at large expressed moderately positive views of Islam, but were less likely than Muslims to feel that most Muslims wish to integrate fully into the Canadian mainstream. Likely as a result of this underlying uncertainty about Muslims' willingness to integrate, the general population was more

Muslims are proud of being Canadian, although with less enthusiasm in Quebec



Muslims and the population at large do not feel Canadians are hostile to Muslims



2,000 members of the Canadian general public. The Muslim survey took place from November 30, 2006 to January 5, 2007. Interviews were conducted in English, French, Arabic, and Urdu. Comparisons with census data indicate the survey sample mirrors the total Canadian Muslim population in demographic characteristics as well as regional distribution. The general population survey occurred between December 8 and December 30, 2006. Interviews were conducted in English and French.

The survey results offer cause for optimism about the successful integration of Muslim immigrants (about nine in ten Canadian Muslims are foreign-born) into Canadian life. Canadian Muslims expressed simultaneous pride in Canada and pride in Islam, a willingness to participate in and adapt to Canadian norms, and a condemnation of the extremism that is sometimes cast as commonplace in other countries with significant Muslim populations. Although seriously concerned about discrimination and underemployment, Canadian Muslims expressed feelings of goodwill toward Canada and were the least likely Muslim minority in any Western country surveyed to express a sense that the bulk of their compatriots are hostile to Islam.

Canadians at large expressed moderately positive views of Islam, but were less likely than Muslims to feel that most Muslims wish to integrate fully into the Canadian mainstream. Likely as a result of this underlying uncertainty about Muslims' willingness to integrate, the general population was more

inclined than the Muslim minority to favour certain measures geared toward forced adaptation, such as a ban on Muslim headscarves in public buildings (although the proportion of Canadians favouring this measure remains a minority).

General Impressions of Islam and Muslims

Muslims were divided on whether other Canadians' impression of Islam was generally positive or negative. Half of Canadian Muslims (50%) believed Canadians' impression of Islam to be positive, while four in ten (39%) believed Canadians have a negative impression of Islam overall. Seven percent thought Canadians' impression of the Islamic faith was neither positive nor negative.

Notably, when Canadians stated their own impressions of Islam, their answers corresponded closely to Muslims' expectations. Half of all Canadians (49%) said their impression of Islam was generally positive, while about four in ten (38%) said their impression of the religion was negative. Eight percent said they were neither positive nor negative about Islam.

These results are almost the same as in the Focus Canada omnibus survey in the first quarter of 2004. It is also worth noting that as Canadians' personal contact with Muslims increases, their impressions of Islam become more positive: among those who said they often encountered Muslims in their daily lives, 70 percent expressed a positive impression of Islam. Among those who rarely or never have personal contact with Muslims, by contrast, just 36 percent had a positive impression of Islam.

Most Muslims in Canada did not see other Canadians as hostile to their coreligionists. When asked to estimate how many Canadians are hostile to Muslims, 16 percent of Canadian Muslims said most (5%) or many (11%) Canadians were hostile. The majority of Muslim Canadians believed just some Canadians (39%) or very few (36%) were hostile to adherents of Islam.

Canadian Muslims were less likely than Muslims in Great Britain, France, Spain, and Germany to feel hostility from the society in which they live.

When the general public was asked to make a similar estimate about Canadian hostility toward Muslims, the proportion perceiving hostility was somewhat higher. About three in ten Canadians believed most (7%) or many (21%) Canadians were hostile to Muslims. Forty-four percent believed some Canadians were hostile, while a quarter (24%) saw very few Canadians as being hostile to adherents of Islam.

Canadian Muslims were less likely than Muslims in Great Britain, France, Spain, and Germany to feel hostility from the society in which they live. Seventeen percent of Canadian Muslims felt that most or many Canadians were hostile toward Muslims. This is markedly lower than the proportions of Muslims in Germany (51%), Great Britain (42%), France (39%), and Spain (31%) who felt that most or many of their compatriots were hostile to Muslims.

Integration and Identity

Muslims and the general public both perceived a growing sense of Islamic identity among Canadian Muslims, but differed on whether this was a good thing for Canada. Most Canadian Muslims believed that, overall, Canadian Muslims have a very strong (30%) or fairly strong (42%) sense of Islamic identity. The general population had a very similar perception: most Canadians believed Canadian Muslims have a very strong (27%) or fairly strong (44%) sense of Islamic identity.

Muslim Canadians and the general public also shared the impression that the sense of Islamic identity in Canada was on the rise: 69 percent of Canadian Muslims and 62 percent of all Canadians believed there was a growing sense of Muslim identity in this country. Muslim Canadians differed from the general population, however, in their perception that this growing sense of Islamic identity was a good thing for Canada. Of those Canadian Muslims who saw a growing sense of Islamic identity among their coreligionists, 85 percent believed this was a good thing for Canada and nine percent believed it was bad. By contrast, among members of the general population who perceived a growing sense of Islamic identity in Canada, more than half (56%) saw this as a bad thing for Canada, while just a third (33%) saw it as a good thing.

Canadian Muslims tended to say they were positive about the growing sense of Muslim identity in Canada, because the values of Islam are positive and they believe Canada will benefit from the expression of these values. The population at large, however, expressed reservations about a strengthened Muslim identity in Canada, citing the fear of extremism as the main reason.

Canadians were more likely than citizens of France, Germany, or Britain to underestimate the desire of Muslims in their country to integrate into the wider society.

Most Canadian Muslims identify first as Muslim, and second as Canadian, but their pride in being Canadian matches the national average. When asked whether they identify first as Muslim or first as Canadian, 56 percent of Canadian Muslims chose Muslim first, while 23 percent chose Canadian first. Notably, 17 percent of Canadian Muslims *volunteered* the answer that both identities are of equal importance to them. ("Both" was not an option presented by the interviewers to preserve comparability with the Pew surveys in Europe, but in view of participants' eagerness to employ this answer, the questionnaire will be adjusted in the next wave of Canadian research.)

There is a notable generational difference on this question, with Muslims aged 18 to 29 markedly more likely than average (77%) to describe themselves as Muslim first. Among those in the youngest cohort, 14 percent called themselves Canadian first and eight percent volunteered that they were equally Canadian and Muslim. The question of youth identity is an important one, and not heavily emphasized in this research. Whether young Canadian Muslims' relatively strong embrace of their minority religious identity is a sign of pride in Islam (which John Berry of Queen's University would likely count as a positive) or a sign of alienation from the wider Canadian society resulting from discrimination and exclusion (as Jeffrey Reitz and Rupa Banerjee of the University of Toronto might argue) is beyond the scope of this study but obviously bears examination.

While the majority of Canadian Muslims identified themselves first as Muslim, almost all (94%) said they were proud to be Canadian. This proportion is the same as the proportion of all Canadians (93%) who expressed pride in being Canadian. Similar proportions of Muslim Canadians (73%) and the general public (74%) said they were very proud to be Canadian.

Muslims believed their coreligionists want to integrate into Canadian society, while the general public perceived Muslims as wanting to remain separate from the wider society.

When asked whether they thought most Muslims wanted to "adopt Canadian customs and way of life" or "be distinct from the larger Canadian society," a modest majority (55%) of Muslims said they believed most Muslims wanted to adopt Canadian customs. An additional 13 percent believed their coreligionists wanted both to adopt Canadian customs and remain distinct as a community. Just a quarter of Canadian Muslims (23%) believed that most of their coreligionists in Canada wanted to remain distinct from the wider society.

Among the general population, the proportions were roughly reversed, with just a quarter of all Canadians (25%) believing that most Muslims are interested in adopting Canadian customs, and a majority (57%) believing that Muslims wish to remain distinct. Seven percent of the general public believed Muslim Canadians are interested in both integrating and remaining distinct.

In Canada, the disparity between the opinions of the Muslim community and the general population was the second largest of any country surveyed (after Spain) on this issue. In other words, Canadians were more likely than citizens of France, Germany, or Britain to underestimate the desire of Muslims in their country to integrate into the wider society.

Muslims and the general public diverged notably on support for the recognition of Sharia law and the banning of Muslim headscarves in public institutions. About half of Canadian Muslims (53%) believed Sharia law should be recognized by Canadian governments as a legal basis for Muslims to settle family disputes. A third (34%) believed Sharia law should not be recognized. Among the Canadian public, by contrast, eight in ten (79%) believed that Sharia law should not be recog-

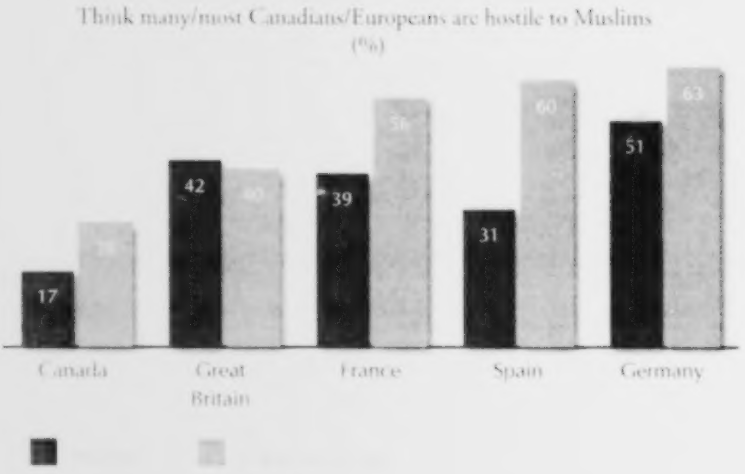
nized by Canadian governments, while just one in ten (11%) supported such recognition.

A divergence of opinion – albeit a less marked one – also emerged on the banning of Muslim headscarves in public places, a measure adopted most notably in public schools in France. Canadian Muslims overwhelmingly (86%) believed that such a ban was a bad idea, while just one in ten (9%) called it a good idea.

Among the Canadian general public, a majority (55%) agreed with Canadian Muslims that the headscarf ban was a bad idea, but over a third (36%) called the ban a good idea. The Canadian public was similar to the British and American publics in expressing majority opposition to the headscarf ban: 57 percent of Americans and 62 percent of Britons believed the ban was a bad idea. By contrast, majorities in Germany (54%) and France (78%) favoured the headscarf ban, while Spain was more divided (48 percent opposed to the ban and 43 percent in favour).

This divergence of opinion between the Canadian Muslim population and the Canadian population at large is, probably, rooted in the two groups' divergent perceptions of the general willingness of Muslims to integrate into Canadian society. While Muslims were relatively confident that their coreligionists wished to participate in Canadian life – and saw no benefit (or possible harm) in, for example, a ban on headscarves – Canadians at large, particularly Quebecers, were less certain about Muslims' underlying willingness to integrate and placed great

Canadian Muslims and the population at large are the least likely to perceive hostility to Muslims in their country



stock in symbolic adaptations, such as the abandonment of religious clothing. Hijabs and niqabs were seen by many secular Canadians, particularly Quebecers from Catholic backgrounds, as symbols of patriarchy and a form of religiosity that Quebec as a society largely abandoned only a few decades ago.

Life in Canada

Canadian Muslims expressed satisfaction with life in Canada, reporting that Muslims were better off in Canada than in other Western countries, and that Muslim women enjoyed a higher quality of life in Canada than they would in most Muslim countries. Nevertheless, nearly a third of Canadian Muslims said they had had a negative experience related to their race, ethnicity, or religion in the last two years. In addition, majorities expressed concern about unemployment and discrimination.

In Canada, Muslim satisfaction with the direction of the country was higher than the national average. Eight in ten Muslim Canadians (81%), compared to six in ten members of the general public (61%), expressed overall satisfaction at the way things were going in Canada. Canadian Muslims expressed greater satisfaction with the direction in which their country was headed than did Muslims in France, Germany, Spain, or Great Britain.

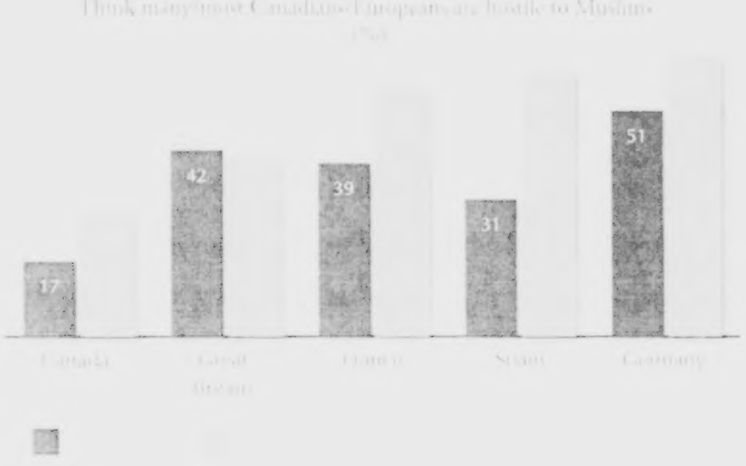
Three quarters of Canadian Muslims believed Muslims were treated better in Canada than in other Western countries. Another 17 percent saw Muslims

nized by Canadian governments, while just one in ten (11%) supported such recognition.

A divergence of opinion – albeit a less marked one – also emerged on the banning of Muslim headscarves in public places, a measure adopted most notably in public schools in France. Canadian Muslims overwhelmingly (86%) believed that such a ban was a bad idea, while just one in ten (9%) called it a good idea.

Among the Canadian general public, a majority (55%) agreed with Canadian Muslims that the headscarf ban was a bad idea, but over a third (36%) called the ban a good idea. The Canadian public was similar to the British and American publics in expressing majority opposition to the headscarf ban: 57 percent of Americans and 62 percent of Britons believed the ban was a bad idea. By contrast, majorities in Germany (54%) and France (78%) favoured the headscarf ban, while Spain was more divided (48 percent opposed to the ban and 43 percent in favour).

Canadian Muslims and the population at large are the least likely to perceive hostility to Muslims in their country



This divergence of opinion between the Canadian Muslim population and the Canadian population at large is probably rooted in the two groups' divergent perceptions of the general willingness of Muslims to integrate into Canadian society. While Muslims were relatively confident that their coreligionists wished to participate in Canadian life – and saw no benefit (or possible harm) in, for example, a ban on headscarves – Canadians at large, particularly Quebecers, were less certain about Muslims' underlying willingness to integrate and placed great stock in symbolic adaptations, such as the abandonment of religious clothing. Hijabs and niqabs were seen by many secular Canadians, particularly Quebecers from Catholic backgrounds, as symbols of patriarchy and a form of religiosity that Quebec as a society largely abandoned only a few decades ago.

Canadian Muslims expressed satisfaction with life in Canada, reporting that Muslims were better off in Canada than in other Western countries, and that Muslim women enjoyed a higher quality of life in Canada than they would in most Muslim countries. Nevertheless, nearly a third of Canadian Muslims said they had had a negative experience related to their race, ethnicity, or religion in the last two years. In addition, majorities expressed concern about unemployment and discrimination.

In Canada, Muslim satisfaction with the direction of the country was higher than the national average. Eight in ten Muslim Canadians (81%), compared to six in ten members of the general public (61%), expressed overall satisfaction at the way things were going in Canada. Canadian Muslims expressed greater satisfaction with the direction in which their country was headed than did Muslims in France, Germany, Spain, or Great Britain.

Three quarters of Canadian Muslims believed Muslims were treated better in Canada than in other Western countries. Another 17 percent saw Muslims

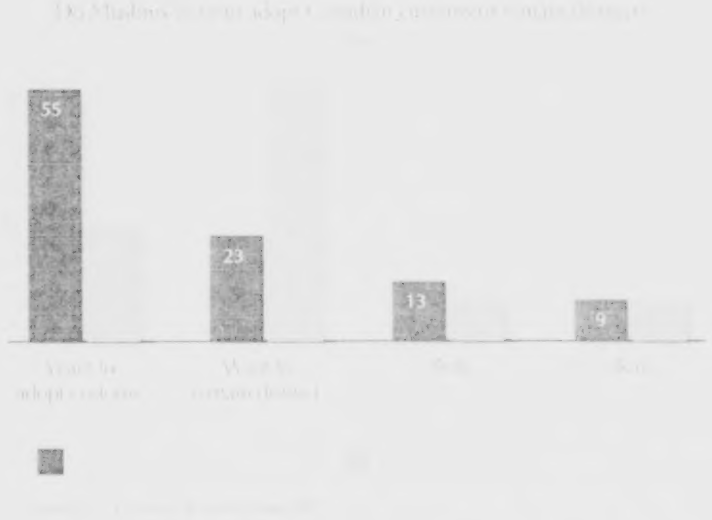
as experiencing similar treatment in Canada to what Muslims encounter in other Western countries. Just three percent believed they were worse off in Canada than their coreligionists in other countries in the West.

Seven in ten Canadian Muslims (70%) believed the quality of life for Muslim women was better in Canada than in most Muslim countries. Twenty-three percent believed Muslim women's quality of life in Canada was about the same as it would be in most Muslim countries. Just three percent saw Muslim women as worse off in Canada. Canadian Muslims (70%) were markedly more likely than those in France (62%), Britain (58%), Germany (50%), or Spain (46%) to see Muslim women as better off than they would be in most Muslim countries.

Three in ten Canadian Muslims reported experiences of discrimination in the previous two years. Thirty percent of Canadian Muslims said they had "had a bad experience" due to their race, ethnicity, or religion in the last two years. Canadian Muslims were roughly average in this regard. They were more likely than German (19%), Spanish (25%), or British (28%) Muslims to report negative experiences related to ethnicity or religion, but less likely than French Muslims (37%) to report the same. Notably, the youngest cohort of Canadian Muslims was the most likely to report an experience of discrimination: 42 percent of those aged 18 to 29 reported such an experience, 11 points above the Muslim average. Women were also more likely than men to say they had been discriminated against, a disparity that may be linked to headscarves, which identify women as Muslim.

When Canadian Muslims were asked to rate their level of concern about a slate of issues relating to Muslim life in Canada, the proportions saying they were very or somewhat worried was highest on the issues of discrimination (67%) and unemployment (64%). Smaller, but still significant, proportions of Muslims declared themselves to be very or somewhat concerned about extremism among Canadian Muslims (53%), the influence of music, movies, and television on Muslim youth in Canada (49%), and the declining importance of religion among Canadian Muslims (38%). Muslim Canadians expressed markedly less concern about women taking on modern roles in society (26%).

Muslims say they want to adopt Canadian customs, but the population at large doubts this



Canadian Muslims expressed minimal support for extremists who claim to act in the name of Islam, and estimated very low levels of support among their fellow Muslims in Canada for extremist activities. Muslims living in Canada felt a terrorist attack perpetrated by Canadians of Muslim background was very unlikely. In addition, a large majority of Canadian Muslims felt a strong responsibility to report on potentially violent extremists in their communities.

Four in ten Canadian Muslims (40%) believed there was a struggle in this country between moderate and extremist Muslims. Of those who believed such a struggle was afoot, 80 percent personally identified with the moderate

as experiencing similar treatment in Canada to what Muslims encounter in other Western countries. Just three percent believed they were worse off in Canada than their coreligionists in other countries in the West.

Seven in ten Canadian Muslims (70%) believed the quality of life for Muslim women was better in Canada than in most Muslim countries. Twenty-three percent believed Muslim women's quality of life in Canada was about the same as it would be in most Muslim countries. Just three percent saw Muslim women as worse off in Canada. Canadian Muslims (70%) were markedly more likely than those in France (62%), Britain (58%), Germany (50%), or Spain (46%) to see Muslim women as better off than they would be in most Muslim countries.

Three in ten Canadian Muslims reported experiences of discrimination in the previous two years. Thirty percent of Canadian Muslims said they had "had a bad experience" due to their race, ethnicity, or religion in the last two years. Canadian Muslims were roughly average in this regard. They were more likely than German (19%), Spanish (25%), or British (28%) Muslims to report negative experiences related to ethnicity or religion, but less likely than French Muslims (37%) to report the same. Notably, the youngest cohort of Canadian Muslims was the most likely to report an experience of discrimination: 42 percent of those aged 18 to 29 reported such an experience, 11 points above the Muslim average. Women were also more likely than men to say they had been discriminated against, a disparity that may be linked to headscarves, which identify women as Muslim.

When Canadian Muslims were asked to rate their level of concern about a slate of issues relating to Muslim life in Canada, the proportions saying they were very or somewhat worried was highest on the issues of discrimination (67%) and unemployment (64%). Smaller, but still significant, proportions of Muslims declared themselves to be very or somewhat concerned about extremism among Canadian Muslims (53%), the influence of music, movies, and television on Muslim youth in Canada (49%), and the declining importance of religion among Canadian Muslims (48%). Muslim Canadians expressed markedly less concern about women taking on modern roles in society (26%).

Muslims say they want to adopt Canadian customs, but the population at large doubts this

Do Muslims want to adopt Canadian customs or remain distinct?
(%)

Copyright © Environics Research Group 2007.

Extremism and Terror

Canadian Muslims expressed minimal support for extremists who claim to act in the name of Islam, and estimated very low levels of support among their fellow Muslims in Canada for extremist activities. Muslims living in Canada felt a terrorist attack perpetrated by Canadians of Muslim background was very unlikely. In addition, a large majority of Canadian Muslims felt a strong responsibility to report on potentially violent extremists in their communities.

Four in ten Canadian Muslims (40%) believed there was a struggle in this country between moderate and extremist Muslims. Of those who believed such a struggle was afoot, 80 percent personally identified with the moderate

side, while 14 percent identified with the extremist side, though it is by no means clear that most (or even any) among this subgroup were prone to act on those views, especially with regard to violence. The general public (56%) was more likely than Muslims themselves to perceive a struggle between moderates and extremists in the Muslim community.

The findings of the Environics survey of Canadians Muslims, as well as the survey of the Canadian general public on Muslim participation in Canadian society, reveal areas of concern and misunderstanding, but also a strong foundation of goodwill between Muslim and non-Muslim Canadians.

When asked to rate the likelihood that Canada would experience terrorist attacks in the near future carried out by Canadians of Muslim background, eight in ten Muslims described such an event as not very (21%) or not at all (60%) likely. About one in ten Muslim Canadians thought a domestic terror attack was either very (3%) or somewhat (8%) likely.

The general public was considerably more likely than the Muslim population to believe a terrorist attack perpetrated by Canadians with a Muslim background was likely. Most Canadians saw such an attack as either very (19%) or somewhat (40%) likely. A minority said it was not very (26%) or not at all (11%) likely.

Canadian Muslims felt a strong responsibility to be vigilant about extremists in their communities. The overwhelming majority of Muslims in Canada believed ordinary, law-abiding Muslims have a responsibility to "report on potentially violent extremists they might encounter in their mosques and communities." Seven in ten Muslim Canadians (72%) said that ordinary Muslims have a great deal of responsibility to report on potentially violent extremists they may encounter. An additional 15 percent said law-abiding Muslims have at least some responsibility in this regard. Just six percent of Muslim Canadians felt no responsibility at all to report on extremists they suspect might perpetrate violence in the name of Islam.

Three quarters (75%) of Canadian Muslims were aware of the arrests of 18 men and boys in the Greater Toronto Area on terrorism charges in 2006. Of those Muslims who reported an awareness of these arrests, three quarters (73%) said the attacks, if carried out, would have been not at all justified. Thirteen percent (of the 75 percent subsample who had heard of the arrests) said the attacks would have been either completely (5%) or somewhat (8%) justified. The combined total of those in the subsample saying the attacks would have been at least somewhat justified (13%) amounted to a little under 10 percent of the overall sample.

Asked whether they had any sympathy with the feelings and motives of those who allegedly wanted to carry out the attacks, eight in ten Canadian Muslims (82%) said they had no sympathy with the young men's feelings and motives. Nine percent expressed some sympathy with the young men, while two percent expressed mixed feelings.

When asked to estimate how many Muslims in Canada supported extremist groups, such as al Qaeda, just three percent of Muslims believed that most (2%) or many (1%) of their coreligionists in Canada supported such groups. Eight in ten Canadian Muslims said that just some (11%), very few (61%), or no (11%) Muslims in Canada supported extremist groups. Fifteen percent of Canadian Muslims said they did not know how many Muslims in this country supported such organizations.

Muslims were notably less likely than the population at large to imagine support among the Canadian Muslim population for extremist groups. Still, among Canadians at large, just 13 percent estimated that most (5%) or many (8%) Muslims in Canada supported al Qaeda and other such organizations. Most Canadians believed that just some (26%) or very few (51%) Muslims in Canada supported such groups.

Conclusion

The findings of the Environics survey of Canadian Muslims, as well as the survey of the Canadian general public on Muslim participation in Canadian society, reveal areas of concern and misunderstanding, but also a strong foundation of goodwill between Muslim

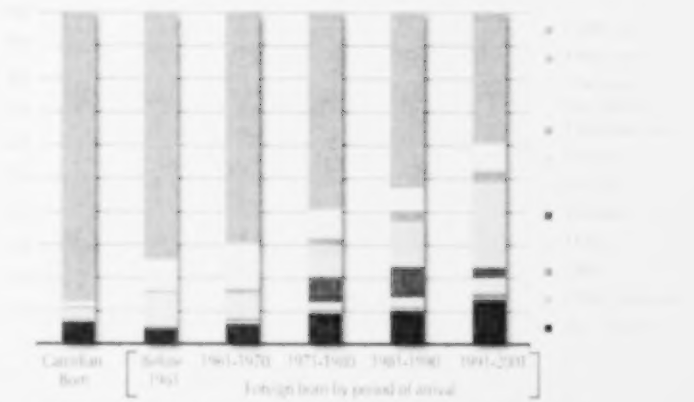
and non-Muslim Canadians. Environics research shows that in their optimism, aspirations, and feelings of both Canadian and minority-group pride, Muslims in Canada have much in common with other immigrant groups in this country both past and present.

When the status, treatment, and behaviour of a minority group becomes politically charged – as in the case of Muslims today – sustained quantitative research into both attitudes and outcomes (such as employment outcomes, efforts toward social and political participation, and experiences of discrimination) can be an invaluable corrective to the sometimes inflammatory soundbites on the nightly news.

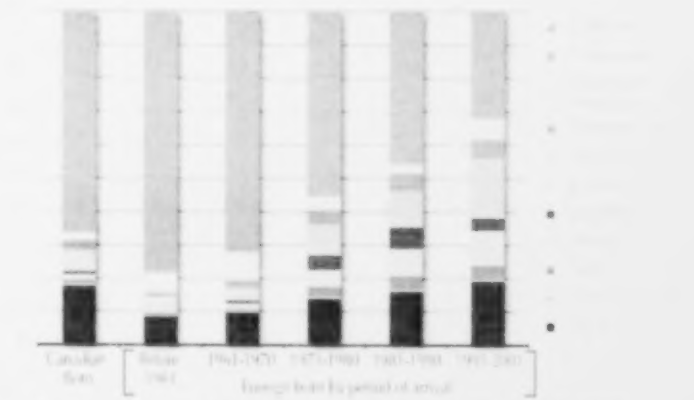
Environics Research Group intends to update this important survey in 2009 or 2010.

Immigration Contributes to Growing Diversity

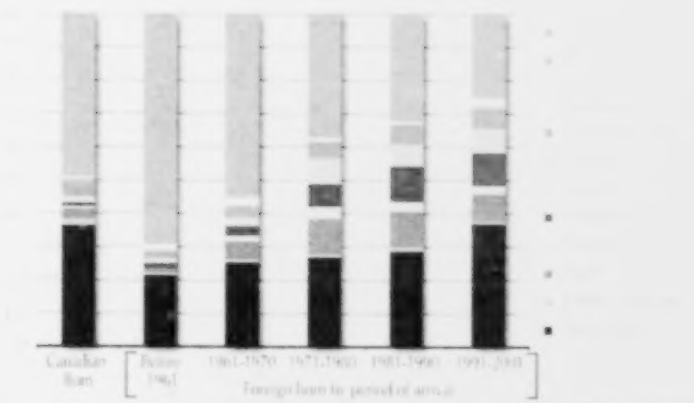
Immigration contributes to growing religious diverstiy: Montreal



Immigration contributes to growing religious diverstiy: Toronto



Immigration contributes to growing religious diverstiy: Vancouver



Source: *Statistics Canada, Census of Population, Beyond 20/20 Professional Browser 97F0022XCB01003 IVT*

David Seljak
Professor
St. Jerome's University in the
University of Waterloo

Dialogue among the Religions in Canada[1]

Hans Küng, the internationally renowned theologian, has famously said, "There will be no peace among the nations without peace among the religions. There will be no peace among the religions without dialogue among the religions" (Küng, 2005).

While Küng was speaking about international conflicts, his adage could just as fruitfully be applied to the various ethno-religious communities that make up Canadian society.

Even though it already happens both in formal and informal ways in Canadian institutions, dialogue among the religions has never been a priority in government policy in Canada, and certainly not in its official policies and practices around multiculturalism. Given that interfaith dialogue seeks to promote respect for difference, encourage co-operation, and overcome conflict, it is surprising that it has been ignored by those who hope to make Canada a more multicultural society. This situation reflects the fact that religion as a whole has been largely ignored by official policies and practices regarding multiculturalism, which have focused on ethnicity and race in recent decades. The lack of focus on religious differences in these policies and practices is surprising given that the guarantee of freedom of religion and the promotion of religious diversity are written into every major piece of policy and legislation that defines the Canadian model of multiculturalism.

Those interested in promoting multiculturalism – that is, in making Canada a more diverse, participatory, and just society – should take religion seriously, because Canadians take it seriously. An emerging scholarship is demonstrating the intimate connection between ethnic and religious identity in many cases. This connection is so close that members of these communities themselves cannot say with certainty where ethnicity ends and religion begins.[2] One cannot claim to have recognized and honoured the particular identity of an ethnic community when one has refused to acknowledge those religious elements that members of that community see as central to their identity.

Such an attitude has the potential to alienate members of ethno-religious communities from mainstream society. Consequently, policy makers are beginning to see that a failure to acknowledge how important religious

1 Initial research for this article was done under a research contract for Strategic Policy, Research and Planning Branch, Multiculturalism and Human Rights Program, Department of Canadian Heritage. The views expressed in this article are those of the author alone.

2 On the intimate connection between religion and ethnicity in Canadian society, see Paul Bramadat and David Seljak (eds.), 2005 and 2008.

identities are to many Canadians may lead to misunderstandings and injustices that translate into the polarization, ghettoization, and radicalization of certain religious communities – a situation with which many European countries are currently grappling.

Other Western countries with significant religious minorities (e.g. the United Kingdom, Australia, the United States, as well as Canada) appear to be more accepting of religious differences. But even within these countries, there are significant differences in approach. For example, Canada lags far behind Britain and Australia, where governments sponsor councils to promote interfaith co-operation and education, as well as to advise governments, along with their agencies and institutions, on religious questions.

Yet these approaches may be well-adapted to the Canadian context, given the country's commitment to cultural diversity in general and given that Canada is not subject to a formal American-style separation of church and state or to France's system of public secularism or *laïcisme* (Seljak, 2008).

Canadian policy makers may want to consider bringing stakeholders together to examine seriously the prospect of sponsoring a Canadian interfaith council along the lines of those that have been created in countries such as Australia

Accordingly, Canadian policy makers may want to consider bringing stakeholders together to examine seriously the prospect of sponsoring a Canadian interfaith council along the lines of those that have been created in countries such as Australia (described in the text box on page 31). The council's functions could include:

- facilitating communication and co-operation between government departments, public institutions, and faith communities on an ongoing basis;
- promoting understanding and co-operation among various religious groups;
- negotiating conflicts between adherents of religious faiths and within religious communities;
- helping members of immigrant communities with strong religious identities to integrate into Canadian society by promoting religious structures and practices that facilitate social integration;
- providing information to governments, public institutions, and the media on questions related to religious diversity;
- sponsoring public education – in schools and other forums – on religious diversity, tolerance, and freedom; and
- combatting religious extremism in its various forms (Seljak, 2008: 69-72).[3]

Such a council would fit in well with Canada's multiculturalism model, because it would build on existing practices and structures while remaining flexible enough to adapt to Canada's evolving religious demographics. This article examines the need for religious identity to be taken seriously in the promotion of multiculturalism in Canada, the role of interfaith dialogue in that effort, and the opportunities for promoting such a dialogue in Canada.

Religion and Multiculturalism

Less than a decade ago, it was virtually impossible to initiate a public discussion about the role of religion in Canadian society and the goals of multiculturalism policies and practices. The federal government sponsored little research on the topic, and suggestions that it be put on the agenda were often silenced with reference to Canada's policy of separation of church and state. Religion was rarely discussed at conferences on immigration and multiculturalism. At a National Metropolis Conference some years ago, a senior administrator in Canadian Heritage indicated that she would like to address the issue, but policy makers were afraid that raising the topic of religion would be divisive, controversial, and potentially dangerous. Besides, she observed, no one in government appeared to know anything about it.

3 See a fuller discussion in David Seljak et al., 2007: 93-95.

Fear and ignorance are not good starting points for creating policy. And in any case, such attitudes have been overtaken by events – as the recent report of Quebec's Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences (the Bouchard-Taylor Commission) makes plain. Increasingly, policy makers, media analysts, and academics are realizing that religion remains an important element in the identities of many Canadians, both immigrants and those born in Canada. Religion has become a regular presence on the agenda at conferences on immigrant integration, multiculturalism, and diversity in Canada. Special issues of *Canadian Diversity*, *Canadian-American Research Series*, and the *Journal of International Migration and Integration* have addressed the topic. This issue of *Horizons* is another indication that religion has become a respectable topic of inquiry in policy and academic circles – as was the recent (November 2008) workshop on religion, secularism, and multiculturalism sponsored by the Ethnicity and Democratic Governance Project.

These changes have taken place because developments have begun to convince policy makers to take religious identity seriously. These include:

- recent events in which members of minority religious communities have sought recognition and accommodation of their specific needs from both public and private institutions;
- the persistence of religious intolerance and discrimination in Canadian society (for example, the second-most-common motivation for hate crimes, after race, is religion); and
- conflict between religious groups in Canada that have their roots in conflicts abroad.

Those interested in promoting multiculturalism are realizing that ignorance and fear regarding religious communities, especially minority religious communities in Canada, can undermine co-operation and compromise between these groups and other elements of society, as well as among these groups themselves. Awareness is growing that the goals of multiculturalism policy are best achieved through promotion of interfaith dialogue and education.

Increasingly, policy makers, media analysts, and academics are realizing that religion remains an important element in the identities of many Canadians, both immigrants and those born in Canada.

The Role of Interfaith Dialogue

Interfaith dialogue – as it is currently understood – is unique to modernity and essential to modern multicultural democracies. In such a dialogue, the partners are not interested in converting one another or in arguing the superiority of their own tradition. Instead, partners come to the dialogue in an open-ended encounter to learn about each other, explore a common religious issue (e.g. what is the meaning of suffering?), or address a pressing concern (e.g. how can we work together to promote human rights?). Dialogue can be at the grassroots or at the level of religious community leaders; it can be spontaneous or institutionalized; it may be goal-oriented or simply pursued as an end in itself.

Behind these myriad efforts is a negotiation of religious pluralism – that is, the effort to co-operate and ease conflicts between religious groups. It may well be that the effects of dialogue in promoting recognition of diversity, tolerance of others, and respect for human rights may not depend on the type of group or its purpose. Participants in dialogue often report that it is the personal friendships and connections – the face-to-face encounter with fellow human beings – that results in an acceptance of the "other" that often transcends doctrinal, ethical, or practical differences.

In Canada, the earliest efforts at interfaith dialogue emerged after the horror of the Holocaust: Jews and Christians came together to fight anti-Semitism. The reform of Canada's immigration laws in the 1960s inspired a second wave of interfaith dialogue, as groups sprung up to include representatives of many of the world's religious traditions that were increasingly part of the immigrant population. More recently, in the post-9/11 world, interfaith dialogue has taken on a new urgency as Canadians seek ways to address religious conflicts and counter religious intolerance and discrimination (Lamoureux Scholes, 2007: 6-7). The Canadian experience illustrates in practical terms the manner in which interfaith dialogue serves the goals of multiculturalism.

The Canadian Experience

In Canada, we see many kinds of interfaith groups. For example, a number of centres and groups focus on ecumenism – that is, improving relations between Christian denominations. Other groups, such as Interfaith Grand River in Kitchener-Waterloo in Southwestern Ontario, bring together representatives of many faiths.[4] Some interfaith groups, such as the Christian-Jewish Dialogue of Toronto, focus on relations between just two communities.[5] Many of these groups sponsor education programs to inform people about the richness of the various religious traditions in Canada. Others provide education on specific issues, such as intolerance and discrimination. For example, the Canadian Council of Christians and Jews has a program to eliminate intolerance and discrimination aimed at people because of their race, ethnicity, and religion. These groups help their members to address misconceptions that are rooted in fear and ignorance, as well as in historical grievances and transnational conflicts.

This coalition gathers together people of various faith communities who might be sure that they will not meet one another in heaven, but have managed to meet – and work together – in Ontario.

In addition, other multifaith groups work on specific issues, such as the public funding of education or the ecological crisis.[6] The ability of a common cause to overcome exclusivist religious beliefs and attitudes is demonstrated by the experience of Christian evangelicals, Jews, Sikhs, Muslims, Armenian Orthodox, and Seventh-day Adventists who formed the Coalition for Justice in Education Funding to pressure the Ontario government to fund other religiously based independent schools as it does Roman Catholic separate schools. This coalition gathers together people of various faith communities who might be sure that they will not meet one another in heaven, but have managed to meet – and work together – in Ontario.

Because Canada does not have a formal American-style separation of church and state, and because several government institutions (such as the Canadian Forces and Correctional Service of Canada) have chaplaincies, there are more practical and immediate reasons for those interested in promoting diversity in Canada to pay attention to dialogue between the religions. The efforts of Correctional Service of Canada and the Canadian Forces chaplaincies to recognize and accommodate religious differences have been exemplary (as noted in the article by Benham Rennick in this issue). Beyond pragmatic issues, such as recognition of sacred days, provision of prayer space, and accommodation of religious diets, these agencies have begun to promote dialogue among religious groups in order to better serve their stakeholders. Officials in the health care and education systems have also addressed religious diversity and dialogue in creative and sensitive ways (Lamoureux Scholes, 2007: 7-9).[7]

Canadian governments at the federal, provincial-territorial and municipal levels could encourage faith-based non-governmental organizations in their varied efforts at interfaith dialogue and education. The federal government, for example, could consider giving groups official recognition and financial support – as has been done in other countries. In the United Kingdom, since the spring of 2001, the government has awarded an annual Strategy Grant to the Inter Faith Network for the UK, an independent voluntary organization, funded in large part by private donations, charitable trusts, and the faith

---

4 These groups are listed on the Canadian Council of Churches' Commission on Faith and Witness page at <http://www.ccc-cce.ca/english/faith/inter.htm>. (Accessed on November 2nd 2008)

5 See <http://www.cjdt.org>. (Accessed on November 2nd 2008)

6 For example, the Canadian Forum on Religion and Ecology brings together people of many faiths to explore spiritual responses to the environmental crisis.

7 The Ontario Multifaith Council is a example of a provincial government's sponsoring of a not-for-profit, non-governmental interfaith network that provides government agencies, businesses, interfaith organizations, religious groups, and the general public with information and training regarding religious diversity. However, recent reductions to the Council's funding have greatly impaired its effectiveness.

communities that belong to it. Since 2001, the Network has increasingly worked with the British government, advising various departments and ministries on issues relating to religious diversity in the United Kingdom (Pearce, 2007).[8] The Network's publications indicate the type of educational work it does; they include *Building Good Relations with People of Different Faiths and Beliefs*, *Women's Inter Faith Initiatives in the UK: A Survey*, *Looking After One Another: The Safety and Security of Our Faith Communities*, *Partnership for the Common Good: Inter Faith Structures and Local Government*, and *Community Cohesion: A New Agenda for Inter Faith Relations*?[9]

The 2004 Australian report *Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia* suggested the creation of a similar multi-faith body that would advise the Council for Multicultural Australia and other government and non-government bodies (Cahill et al., 2004: 119-20). In the wake of that report, the Australian government has sponsored the Australian Partnership of Ethnic and Religious Organisations, as well as a number of Living in Harmony projects, which include the promotion of interfaith dialogue (Rutland, 2006). In co-operation with the Australian Multicultural Foundation and the World Conference of Religions for Peace, the Department of Immigration and Multicultural and Indigenous

8 The Inter Faith Network for the UK provides considerable resources: <http://www.interfaith.org.uk>. (Accessed November 2nd 2008).

9 These are available for a modest fee at <http://www.interfaith.org.uk/publications/index.htm> (Accessed March 12, 2007).

Interfaith Councils: An Australian Example

The authors of *Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia* suggested responsibilities that an interfaith advisory body might have. They wrote:

It is suggested that the Council for Multicultural Australia would incorporate the following terms of reference into its ambit of responsibility:

1. to advise the Australian Government on all matters pertaining to faith communities and interfaith harmony and co-operation for the social and economic well-being of Australia and to safeguarding it from extremism of all kinds;
2. to provide informed advice, based on consultation with faith community leaders and their communities, on policies and programs relevant to interfaith harmony and co-operation and to monitor and evaluate them;
3. to design, in association with heads of faith communities, ceremonies, services and pageants at times of national and international celebration, remembrances and tragedies that reflect the unity of Australia's multi-faith society;
4. to provide informed advice to government on policy and practice related to the entry into Australia of religious personnel on a permanent and temporary basis;
5. to oversee and monitor appropriate orientation and inservice programs for religious personnel newly arrived in Australia, for religious marriage celebrants and for religious personnel generally;
6. to disseminate to faith communities and their leaders material on government policies and programs, including through the electronic network of faith leaders and their communities;
7. to support and work with local government authorities in establishing and maintaining local multi-faith networks;
8. to work with the community, including the media, in educating the public about the role and function of faith traditions in local, national and international affairs;
9. to promote, in liaison with DFAT (Department of Foreign Affairs and Trade), nationally and internationally Australia's image and reputation as a model of interfaith harmony;
10. to monitor the websites of Australia's ethnic and faith communities for material or links damaging to Australia's social cohesion;
11. to work for, in liaison with State and Australian educational authorities, interaction and co-operation between Australia's government and religious schools and for the design of appropriate curricula; and
12. to develop a resource centre for appropriate government and community use (Cahill et al., 2004).

Affairs also produced a kit on the creation of local interfaith networks (Cahill and Leahy, 2004).

There are already a number of agencies dedicated to interfaith dialogue in Canada. The Canadian Council of Churches, as well as many church agencies, have are already engaged in interfaith initiatives.[10] Moreover, a variety of local, regional, and national groups are engaged in interfaith dialogue.[11] What is missing in Canada is government recognition of, and support for, interfaith groups that one finds in Britain and Australia at the national and local levels (though there is as yet no scholarship on the success or failure of the UK and Australian councils).

The Limits of Interfaith Dialogue and Education

Dialogue among the world's religions is as important for harmony within a society as it is for peaceful coexistence between societies, but it is no magic wand to solve problems of conflict, mistrust, and ignorance. It is an important first step that must be part of a co-ordinated effort to address religious intolerance and discrimination.

Once taken, this step will lead to a number of difficult challenges. Questions remain about how federal, provincial, or municipal governments can target their support to particular groups and agencies. For example, it might seem clear enough that Canadian Roman Catholics can be represented by the Canadian Conference of Catholic Bishops (although some Catholics might object), but it is not so clear who could represent Canadian Muslims or Hindus. These communities are dispersed, divided, and decentralized. Imams and Hindu priests do not have the same status or play the same role in Islam and Hinduism that Roman Catholic priests and Protestant ministers do in Christianity.

The question of whom to invite to the dialogue leads to a more controversial issue: whether and how to engage with communities (or, more typically, segments within them) less disposed to dialogue and posing more fundamental challenges to Canadian values. Frequently, the members of religious communities who choose to participate in interfaith groups are those who are predisposed to respecting others, avoiding proselytism, and working out differences through dialogue and compromise. It is more difficult (though perhaps also more necessary) to engage with intransigents and radicals within those communities. A key question is how to bring them to the table without seeming to legitimate their challenges to the values of the broader society. These questions are both serious and difficult.

However difficult these questions, they should not deter us from addressing the challenges of promoting religious freedom and diversity through the sponsorship of interfaith dialogue and education. Canadians have faced many difficult challenges in the past, and should not be afraid to tackle the question of religious diversity now. It is widely assumed that people cannot discuss religion in a civil fashion, nor compromise around religious teachings and practices. Religion is thought to make people conservative, rigid, and uncompromising.

But religious studies scholars know this to be a caricature of religion. No doubt some religious communities and thinkers are exclusivist and intransigent. However, there are many more instances when religion has inspired people to include others; when religious communities have evolved – and even reversed themselves on important issues.

Not long ago, people assumed that ethnic identity was fixed and that certain ethnic groups could not live and work together. The Canadian experience of multiculturalism has proved these assumptions to be false. Religion is not so different from other aspects of human culture. Canadians have learned to overcome differences rooted in ethnicity and to celebrate diversity. Our challenge in the 21st century is to work together despite differences over religion, and ultimately to celebrate our various religious identities.

References

Bramadat, Paul, and David Seljak (eds.). 2005. *Religion and Ethnicity in Canada*. Toronto: Pearson Longman.

———. 2008. *Christianity and Ethnicity in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.

Cahill, Desmond, Gary Bouma, Hass Dellal, and Michael Leahy. 2004. "Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia." Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs and Australian Multicultural Foundation, in association

10 See, for example, the Canadian Council of Churches' Commission on Faith and Witness page at <http://www.ccc-cce.ca/english/faith/inter.htm> (accessed March 16, 2007).

11 For a partial list, see <http://www.ccc-cce.ca/english/downloads/GroupsCentres.pdf> (accessed March 15, 2007).

with the World Conference of Religions for Peace, RMIT University, and Monash University.

Cahill, Desmond, and Michael Leahy. "Constructing a Local Multifaith Network." Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs, and Australian Multicultural Foundation, in association with the World Conference of Religions for Peace. <http:// www.amf.net.au/PDF/religionCulturalDiversity/Multifaith_Kit.pdf>. (Accessed on October 31, 2008).

Canadian Council of Christians and Jews. "Canadian Centre for Diversity." Canadian Council of Christians and Jews. <http://www.cccj.ca/centre_for_diversity.html>. (Accessed on October 31, 2008).

Canadian Council of Churches. "Canadian Council of Churches' Commission on Faith and Witness." <http://www.ccc-cce.ca/english/faith /inter.htm>. (Accessed on March 16, 2007).

Canadian Forum on Religion and Ecology. "Home Page." <http://www.cfore.ca/index.php>. (Accessed on October 31, 2008).

Küng, Hans. 2005. "The World's Religions: Common Ethical Values." Lecture at the opening of the Exhibit on the World's Religions at Santa Clara University. <http://www.scu.edu/ethics/practicing/focus areas/global_ethics/laughlin-lectures/kung-world-religions.html>. (Accessed on October 31, 2008).

Lamoureux Scholes, Laurie. 2007. "Making the Mosaic Work: The Interfaith Movement in Canada." *The Ecumenist.* 44, no. 2: 6-11.

Pearce, Brian (Director, The Inter Faith Network for the UK). 2007. E-mail message to author. February 14.

Rennick, Joanne Benham. 2008. "Religion in the Ranks: Religion in the Canadian Forces in the 21st Century." PhD thesis. University of Waterloo.

Rutland, Suzanne. "Negotiating Religious Dialogue: A Response to the Recent Increase of Anti-Semitism in Australia." Australian National University E-Press. <http://epress.anu.edu.au/nts/pdf/chapter02.pdf>. (Accessed on October 31, 2008).

Seljak, David. 2008. "Secularization and the Separation of Church and State in Canada." Ottawa: Department of Canadian Heritage. Multiculturalism and Human Rights Program.

Seljak, David, Joanne Benham Rennick, Andrea Schmidt, Kathryn Da Silva, and Paul Bramadat. 2007. "Religion and Multiculturalism in Canada: The Challenge of Religious Intolerance and Discrimination." Ottawa: Department of Canadian Heritage. Multiculturalism and Human Rights Program.

Engaging Faith Communities: A UK Example

Government of the United Kingdom, Home Office Faith Communities Unit (2004). *Working Together: Co-operation between Government and Faith Communities: Recommendations of the Steering Group Reviewing Patterns of Engagement Between Government and Faith Communities in England.*

This government-commissioned report presents recommendations for co-operation between government departments and faith communities in England. The conclusions are based on local, regional, and national consultations with individuals in the government, various faith communities, and the broader community.

The report is premised on the understanding that faith is not simply a personal issue. Rather, faith communities and organizations have enriched and strengthened British society over the centuries, contributing to a wide range of areas such as community development, education, and social inclusion. Therefore, it is important for government departments to work effectively with faith communities in policy development and service delivery. At the national level, the report offers guidelines for government departments to engage citizens from faith communities in policy consultations. The recommendations include, among others, 1) building capacity among faith communities to fully participate in policy consultations, 2) engaging all stakeholders in the process, 3) recognizing the diversities within these communities, 4) ensuring representation of women, youth, and seniors, and 5) developing "faith literacy" through faith awareness training among government officials.

Micheline Milot, Ph.D.
Professor
Sociology Department
Université du Québec à Montréal

Stéphanie Tremblay
Master's in Sociology
Université du Québec à Montréal

Religion in the Quebec Public School System

A Change for Equality and Diversity

In Quebec, the relationship between the school system and religion underwent major transformation between 1997 and 2008. Over a decade or so, the confessional school system was completely secularized, from its machinery of government to religious education. In the past, Quebec's school system was based on a division between Catholics and Protestants. At the time of Confederation in 1867, education came under provincial jurisdiction according to the principles by which jurisdictions were divided among the federal and provincial parliaments. Protestants, who were a minority in the province of Quebec, demanded full administrative jurisdiction over their schools. Catholics, who were a minority in the other three confederated provinces, made the same request (Lamonde, 2000: 351). The addition of Section 93 to the *British North America Act* (BNAA) was specifically designed to protect the Catholic and Protestant school administrations of these provinces in regions where these groups were in the minority. Constitutional protection also covered elementary schools in Montréal and Québec City. Catholic French-Canadian students attended Catholic public schools (only a few schools were English Catholic) and all "non-Catholic" students went to Protestant schools, which were primarily English-speaking schools. Thus, for more than a century, public education in Quebec played a key role in the reproduction of both religious and linguistic markers.

When the Quebec government officially took over the education system in 1964 by adopting Bill 60, *An Act to Establish the Ministry of Education and the Superior Council of Education*, a Catholic committee and a Protestant committee were maintained within the Superior Council of Education. These committees played a key normative and decision-making role in guiding the educational projects of Catholic and Protestant schools, in religious education programs and teacher qualification. The confessional nature of the school system was secured.

1997 marked the beginning of major changes in this secular system. The process began when the Government of Quebec requested that Section 93 of the *Constitution Act, 1867* be amended so as to provide Quebec with full authority to redefine school boards along linguistic rather than confessional lines. The removal of constitutional obstacles opened the door to a series of recommendations from many of the government's advisory councils to make schools and religious education better tailored to the changes in Quebec society. Behind the government decision to secularize education was the desire to

make the school a place that welcomes diversity and respects the principle that all citizens are equal.

The Need to Rethink the Secular School System

The confessional school system's lack of legitimacy can be explained by a number of changes that marked Quebec society, which were evoked in the Report of the Royal Commission of Inquiry on Education as early as 1963. The report, which recommended the creation of the Ministry of Education (1964), stated the need to take into account "Québec's now pluralistic nature, from a religious standpoint, [...] parents who do not or no longer share the Catholic or Protestant faith or who do not belong to any religion" [free translation] (Vol. 4, section 100). The system granted specific rights only to two denominations: Catholics and Protestants. The report recommended opening a non-confessional sector where numbers warranted. This recommendation was never put into practice and was unworkable, since it would have assumed that people belonging to a given minority denomination were concentrated in a common geographic area.

After thirty some years of heated debate on the place of religion in schools, the system was officially called into question by government inquiry commissions. In 1996, the Commission for the Estates General on Education recommended 'unlocking' educational confessionality.

Disputed since the 1960s, this scheme appeared to be even more problematic with the proclamation of the *Quebec Charter of Human Rights and Freedoms* (1975). A striking illustration of this clash between confessionalism in education and the respect of fundamental rights lay in the government's need to resort to the *override provisions* in the Canadian and Quebec human rights charters. These derogations were necessary to maintain the legality of confessional education and keep it safe from possible legal challenges based on the system's discriminatory aspect.

In addition to running aground on the principle of equality with respect to other religious denominations and non-believers, the confessional public school model was lagging behind the socio-religious changes occurring in Quebec society. The increase in migration from Asia, the Caribbean, Africa and Latin America since the 1970s was helping transform Quebec's cultural and religious environment, and thus the educational needs of students regarding religion. The secularization of society was also gaining more and more ground … even in schools. In fact, to adapt to the evolving student population, teachers were increasingly reducing the content focused on faith, thereby secularizing the confessional aspect of education from within. The school system was increasingly clashing with Quebec's educational and integration policies, such as the *Policy Statement on Immigration and Integration* (Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1991) and the *Policy on Educational Integration and Intercultural Education* (Ministère de l'Éducation du Québec, 1998), two important texts clearly aimed at respecting equality and pluralism. As time went on, these sociological and legal mutations made maintaining a secular school system less and less credible.

Legislative Changes and Their Normative Arguments

After thirty some years of heated debate on the place of religion in schools, the system was officially called into question by government inquiry commissions. In 1996, the Commission for the Estates General on Education recommended "unlocking" educational confessionality, which had been locked in by Section 93 of the Canadian Constitution. Following extensive public consultation in which supporters of secularism and confessionality confronted one another, the explicit recommendation in favour of secularization was based on the need to ensure "that all students can be taught the shared values that we as a society wish to embrace," and thus "continue the separation of Church and State" (Commission for the Estates General on Education, 1996, p. 55). In December 1997, the Parti Québécois government, supported by the other parties in the National Assembly, took steps with the Canadian government to have Section 93 of the *Constitution Act, 1867* amended. At the same time, a Task Force on the Place of Religion in Schools was set up by the Minister of

Education with a view to examining all aspects of the place of religion in schools, defining the relevant orientations and proposing means to implement them.

In its final report, *Religion in Secular Schools: A New Perspective for Quebec*, published in 1999, the Task Force formulated many recommendations, including that of secularizing the school system and replacing religious education with a religious culture program. These recommendations were based on a full recognition of fundamental rights (equality and freedom of conscience and religion) and the social landscape, marked by moral and religious secularization and pluralism (Task Force on the Place of Religion in Schools, 1999: 115-128). The report recommended the adoption of "open secularism", that is, one that did not rule out recognition of religious realities in relation to respect for the freedom of conscience and religion of both those attending schools and those who teach in them.

The proposal to replace confessional teaching with a course on religious culture was compatible with the requirement for neutrality on the part of the state and with the schools' socialization mission. In this regard, the justifications given revealed a notion of religious reality that considers it a fact of personal and social experience that must be taken into account in education. The excerpt below illustrates the normative direction of this important recommendation:

"The study of religion meets the four goals set for schools by the state with respect to adequate preparation for citizenship: it exposes students to cultural heritage as it relates to religion; it exposes students to a diversity of opinions likely to help them develop critical and independent moral judgment; it promotes the development of tolerance toward, or even better, appreciation for various world views, both religious and secular; finally, it introduces students to life in a society richer for the integration and appreciation of the heritage of different religions, namely the Christian traditions passed on by the first settlers and the various religious traditions of those who came to Quebec after them." (Task Force, 1999: 203).

Openness to pluralism has therefore been formulated based on a logic of inclusion that is both geographical and educational.

Openness to pluralism has therefore been formulated based on a logic of inclusion that is both geographical (attending the same public schools so as to no longer divide children according to their religious beliefs) and educational (teaching religious cultures so children are open minded about understanding others and about dialogue). On one hand, since one of the universal purposes of education is to promote human rights and to educate people about these rights, it is difficult to see how a school whose very structure contradicts these principles could urge children to respect them. Moreover, inquiries carried out by the Task Force (Milot and Proulx, 1999) revealed that there was a broad social consensus in favour of the equality of rights in relation to religion. Nevertheless, partisans of secularism and those in favour of the status quo faced off during a 1999 parliamentary commission on education. To the first group's notion of open secularism, the second group opposed what it considered to be a parent's "right" to have schools educate their children according to their own religious beliefs. The political position of the Minister of Education consisted in not explicitly siding with either of these normative positions, but in managing them by, in a way, arbitrating between their divergent interests. This undoubtedly explains, in part at least, why the term *secularism* (laïcité) is never used to define the deconfessionalization process, appearing neither in the text of Bill 118 nor in the accompanying brief.[1] However, in the presentation speech for Bill 118, the Minister of Education explicitly rejected the communitarian approach, justifying this rejection by citing the dangers of ghettoization, prohibitive costs and the administrative difficulties that diversification and the extension of rights to different religious groups would entail. The Minister claimed to have taken a "pragmatic" approach that did not "seek to reconcile divergent viewpoints".[2] The real challenge was

1 *Québec's Public Schools: Responding to the Diversity of Moral and Religious Expectations*, gouvernement du Québec, Ministère de l'Éducation, 2000.

2 *Ibid*, p. 3.

to overcome the polarization of competing demands: a demand to keep the option of confessional education in schools (Lefebvre, 2000), on the one hand, and on the other, the position that there is no place whatsoever for religious discourse in schools (MLQ, 1999). Faced with these tensions, the government decided to act on a step-by-step basis.

In 2000, the government made an initial transition phase possible by adopting the *Act to Amend Various Legislative Provisions Respecting Education as regards Confessional Matters* (Bill 118). All confessional school systems, from the Ministère de l'Éducation to the schools, were secularized. This bill put an end to the historical sharing of responsibility for education between church and state. Under Bill 118, only Catholic and Protestant religious education were kept. Given its hybrid nature, both confessional and secular, designed to reconcile competing expectations, the ambiguity of this compromise testified to its interim nature.

Bill 118 created an advisory committee, the Comité sur les affaires religieuses (Religious Affairs Committee). The committee's mandate was to track the evolution of Quebec society and to make recommendations to the government. After study and reflection, in 2004, the Comité sur les affaires religieuses published a brief entitled *Establishment of an Ethics and Religious Culture Program. Providing Future Direction for All Québec Youth*. It recommended drawing the necessary conclusions from schools' secular reality and argued that "new orientations are needed [for these programs] in today's common and open secular schools." The committee recommended replacing confessional religious education with a common, mandatory ethics and religious culture program. The government decided to adopt this recommendation and to give schools the mandate to educate citizens who are open to society's moral and religious pluralism. This civic perspective of education enabled the Government of Quebec to stop resorting to the override clauses in the human rights charters to keep religious confessional education in public schools. Opposition proved to be less intense and some joined the trend toward accepting this new program. Three objectives represent the compromise that helped implement a compulsory course on religion, a task that so many societies have failed to accomplish.

The orientations of this new program are clearly aimed at educating citizens and fostering a sense of community.

The *Act to Amend Various Legislative Provisions Respecting Education as regards Confessional Matters* (Bill 95), adopted on June 15, 2005, replaced confessional religion classes (Catholic and Protestant) by a mandatory ethics and religious culture program in the fall of 2008. The orientations of this new program are clearly aimed at educating citizens and fostering a sense of community. In order to do so, the ethics and religious culture program has three objectives. First, to become familiar with Quebec's religious heritage, which includes Christian religions as well as Judaism and Native spirituality. Second, to become open to religious diversity so students can be open-minded about diversity and its contribution to Quebec society. And third, for youth to be able to thoughtfully locate themselves in the landscape of beliefs (MELS, 2005 p. 10).

This educational outlook adopted by the government did not give rise to much debate in 2005, unlike what happened in 1999 with respect to the secularization of schools, presumably because mindsets had adapted to the school's new secular orientation. Even so, a "coalition for freedom of choice in education" was established to enable parents who wanted a choice the option of choosing between traditional confessional education and the new ethics and religious culture program. The latter was perceived as a threat to children's religious identity (parents said they feared their children would be "mixed up" by being exposed to religious differences and "relativism" was seen as the outcome of this type of education on religious cultures). These parents, few in numbers but highly militant, wanted their children exempted from the mandatory ethics and religious culture program in the name of freedom of conscience and religion and, in fact, they formed a protest movement (the Coalition for Freedom in Education). At the start of the 2008 school year, a few hundred parents demanded that their children be exempted from this program, but school administrations did not follow through on their

requests. The Minister of Education remained firm about the fact that the *ethics and religious culture program* would be mandatory for all students. The program involves knowledge and understanding of religions, so the freedom of conscience and religion argument does not, at first glance, appear relevant. It has not been shown that a program which simply aims for a better understanding of the Christian heritage and the heritage of other religions, without any confessional purpose that would impede freedom of conscience, can justify an exemption from this mandatory program. Another movement, the Quebec Secular Movement (MLQ), has also continued to criticize the new course, for other reasons. For the MLQ, religion must strictly be confined to private life, it does not have a place in a secularized environment and that any discourse on religion requires some recognition of the obscurantism religion represents.

School and Religion: Democratically Compatible

The normative direction adopted by the Government of Quebec in this new program is undoubtedly part of a new civic paradigm. The accelerated transformation of Quebec's educational landscape between 1996 and 2008 reflects not only how educational priorities have evolved, but also appears to be a sociological indicator of Quebec society's relationship with fundamental rights and moral and religious pluralism. This normative change in favour of secularism therefore introduces a more inclusive notion of schooling, in which recognition of cultural and religious diversity and respect for equality of individuals are the driving forces *behind an education that prepares students for democratic life*. Citizen participation in a democratic context assumes that citizens can orient and debate their ethical choices, drawing from their most profound moral and religious convictions, which can diverge from or even contradict each other. Education therefore has a role to play in developing "virtues" or attitudes among youth which foster peaceful deliberation and tolerance: recognition of the diversity of world views, respect for differences, and the ability to think in terms of reciprocity, among others. There is also somewhat of a social consensus in Canada and Quebec (approximately 75%) in support of this type of religious education in schools (CRIC, 2004; Ouellet, 2005).

Conclusion: Secularism and Religious Symbols at School

Although the vast majority of Quebeckers are in favour of this new relationship between schools and religions as regards education and the educational system, they seem more divided when it comes to expressing religious affiliation at school through specific symbols. The issue of reasonable religious accommodation has given rise to much debate within part of the population. Among others, the accommodation extended to a young Sikh to allow him to wear his kirpan at a public school (*Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 SCC 6) had many saying that the majority had taken religion out of schools and that minority groups were bringing it back in. The problem of religious accommodation initiated such a media *storm that Jean Charest's government* deemed it appropriate to create a "Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences" in March 2007. The media attention focused on reasonable accommodation or situations mistakenly associated with such accommodation was completely disproportionate to the situation on the ground. Although religious accommodations, under the principles of equality stated in the human rights charters, are not all related to school environments, accommodations granted in schools seems more of an irritant than other forms of accommodation. The wearing of religious symbols, particularly Islamic headscarves, is at the core of the debate. Must a secular school really accommodate the religious expression of those who attend it or work there?

An inaccurate yet persistent interpretation of secularism underlies this public dissatisfaction. For many citizens, secularism in schools should, according to the model adopted in France, apply not only to school regulations and educational programs, but also to people attending the institution, teachers and students alike. Yet, in Quebec and Canada, freedom of conscience and religion is directly linked to freedom of expression. It is especially difficult to understand how one could justify an ethics and religious culture program at schools, whose purpose is openness to diversity, while simultaneously prohibiting any expression of that diversity.

References

Commission for the Estates General on Education. 1996. *Renewing Our Education System: Ten Priority Actions*, Final Report. Québec, Gouvernement du Québec, p. 85.

CRIC. 2004. *Moins de Canadiens croient en l'importance de pratiquer une religion.* <http://www.cric.ca/fr_re/analys/index.html>

Lamonde, Y. 2000. *Histoire sociale des idées au Québec 1760-1896*, Montréal, Fides, p. 565.

Lefebvre, S. (dir). 2000. *Religion et identités dans l'école québécoise: comment clarifier les enjeux*, Montréal, Fides, p. 189.

MELS - Ministère de l'Education, du Loisir et du Sport. 2005. *Establishment of an Ethics and Religious Culture Program: Providing Future Direction for All Québec Youth*, Québec, gouvernement du Québec. <http://www.mels.gouv.qc.ca/lancement/Prog_ethique_cult_reli/index.asp>

Milot, M. 2005. "Tolérance, réciprocité et civisme: les exigences des sociétés pluralistes", Ouellet, F. (dir.), in *Quelle formation pour l'éducation à la religion*. Les Presses de l'Université Laval, pp. 11-32.

Milot, M. and F. Ouellet. 2004. *L'enseignement de la religion à l'école après la loi 118. Enquête auprès des parents, des enseignants et des directeurs d'établissement.* Rapport de recherche, Immigration et métropoles, p. 230.

Milot, M. and J.-P. Proulx. 1999. *Les attentes sociales à l'égard de la religion à l'école publique*. Rapport de recherche. Québec. Gouvernement du Québec.

Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. 1991. *Let's Build Québec Together*, Policy Statement on Immigration and Integration. Montreal. Gouvernement du Québec.

Ministère de l'éducation du Québec. 2000. *Québec's Public Schools: Responding to the Diversity of Moral and Religious Expectations.* Québec, gouvernement du Québec, p. 18.

Ministère de l'éducation du Québec. 1998. *A School for the Future: Policy Statement on Educational Integration and Intercultural Education.* Québec. Gouvernement du Québec, p. 37.

MLQ (Quebec Secular Movement). 1999. Brief by the Quebec Secular Movement submitted to the *Commission parlementaire sur l'éducation analysant le rapport Laïcité et religions.*

Ouellet, F. (dir). 2005. *Quelle formation pour l'éducation à la religion?* Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 293.

Royal Commission of Inquiry on Education in the Province of Québec. 1966. *Report*, Québec, Gouvernement du Québec, Vol. 4.

Task Force on the Place of Religion in Schools. 1999. *Religion in Secular Schools: A New Perspective for Québec, Québec.* Gouvernement du Québec, p. 272.

Responding to Religious Diversity in a Multicultural Society: An Australian Example

Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs and Australian Multicultural Foundation in association with the World Conference of Religions for Peace, RMIT University and Monash University (2004), *Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia: A Partnership under the Australian Government's Living In Harmony Initiative.*

Commissioned by Australia's federal government and published by the Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs, this report examines the role of faith traditions and religious communities in a religiously and ethnically diverse country. The report notes that religion has always played an important role in the development of core social and moral Australian values.

However, a conscious effort is needed to maintain harmony between different religious and ethnic communities. This report is based on the notion that social capital, both bonding and bridging, is essential to mutual acceptance among population groups and to the well-being of individuals and society in general. The report provides a historical perspective on the evolution of religious diversity in Australia, analyzes interfaith relationships, and discusses challenges arising from religious and ethnic diversity. It also recommends how an increasingly diverse Australia might continue to live in religious and ethnic harmony. Recommendations include, among others, 1) convening an annual multi-faith advisory forum to advise the government on interfaith and associated intercommunal affairs, 2) establishing an electronic directory of religious communities, 3) providing newly arrived religious leaders with English language training and in-depth orientation on Australia, 4) opening Parliament each day with a prayer from a different faith community, and 5) conducting further research to examine the place of religion in education.

Joanne Benham Rennick
St. Jerome's University at the
University of Waterloo

Religion in the Canadian Military

Adapting to an Increasingly Pluralistic Society

Historically, Christianity has held a privileged position in the Canadian military given its prominent place in Canadian society and the continual involvement of Christian clergy serving as military chaplains. Today however, while the majority of Canadian Forces' members continue to come primarily from Christian traditions, increasing immigration from countries with predominantly non-Christian religious traditions poses new challenges to some of the assumptions embedded in Canadian military culture and for the predominantly Christian chaplaincy. This new pluralism means there is an ever-increasing need for religious accommodation as well as ongoing struggles to overcome traditional structures and customs that exclude members from non-Christian traditions.

This article examines some challenges posed to the military by the growing religious diversity of Canadian society based on the findings from a qualitative research project examining the role of religion in the Canadian Forces. The broader research was founded on in-depth, semi-structured interviews with 32 Canadian Forces members (16 chaplains and 16 non-chaplains) from September 2004 to September 2007. This analysis provides insights into the challenges of working in a multi-faith environment and points to religious accommodation and integration in Canadian institutions as an area for further policy research, because of the potential for religious differences to be a source of conflict, misunderstanding, and discrimination.

A Christian Chaplaincy in a Multifaith Environment

As noted elsewhere in this issue, although the ethno-religious pluralism of Canadian society is still somewhat limited, it is increasing rapidly both in the general population and within the Canadian Forces. Although the Canadian Forces does not compile statistics on the religious identity of its members, interviews with unit commanders and personnel from these areas suggest this is most true of reserve units based in large urban centres, such as Vancouver, Montréal, and Toronto where immigrant populations tend to be most concentrated (Jedwab, 2004). For example, one reservist from the Toronto area indicated his unit included Christians, Hindus, Muslims, Jews, Sikhs, Zoroastrians, Pagans, and practitioners of Aboriginal religions. A chaplain from Montréal said her unit included Asian, African, South American, and Eastern European members including Muslims, Christians, Jews, Sikhs, and "no religion" (Benham Rennick, 2006).

The reserves currently involve about 25,000 personnel and make up about 36 percent of the total forces (i.e. all ranks and services); according to the Department of National Defence (DND, 2007a) "in the past, up to 40 per cent of all peacekeepers have been reservists." The participation of reserve units, particularly those from large urban centres, on Canadian military operations is very likely to increase the religious diversity within a unit during a deployment.

Consequently, whether on base or on deployment, Christian chaplains are more likely to encounter personnel who have been raised in a non-Christian faith tradition. The military has attempted to adapt to the situation in a number of ways. For example, it has adopted an official policy that chaplains are to minister to members of all religions to the best of their ability and in as open-minded a fashion as possible (DND, 2003). Further, public rituals, such as Remembrance Day services, are to be as inclusive as possible and, in recent events, such as the dedication of the Tomb of the Unknown Soldier and the ceremony of the Consecration of the Colours at the Royal Military College in Kingston, the Chaplain General invited members of the Buddhist, Hindu, First Nations, Jewish, and Muslim communities to participate as guests (DND, 2001a, 2007b; Gorniak, 2001).

Despite policies to ensure religious accommodation and inclusivity, Christian chaplains face real difficulties serving believers from other faith traditions. Padre Kevin Dingwell exemplified this struggle in his description of trying to meet the spiritual needs of civilians and personnel while posted in Bosnia at the time of the attacks of September 11, 2001. He said:

> [T]he first person to seek out spiritual support [regarding the terrorist attack]… [was a devoted] Wiccan…. How could a Christian chaplain help another from a vastly different faith community struggle with the emotional and spiritual challenges of that moment?… [I] led a memorial service so that all within the camp, military and civilian, might have an opportunity to reflect and pray. Attending that service were about three hundred people of many religious backgrounds, including a large number of the locally engaged employees. Most, if not all, of these civilian employees were Muslim (Dingwell, 2004).

Today, all but two of the Canadian Forces' 320 regular and reserve force chaplains belong to Christian denominations. The Chaplain Branch bases its staffing needs on Canadian statistics on religion and attempts to recruit religious leaders who belong to the largest groups (Statistics Canada, 2003). In 2003, the first Muslim chaplain, Captain Suleyman Demiray, was inaugurated into the regular forces. In 2007, a reservist Orthodox Jewish rabbi joined (DND, 2007c; Galloway, 2007). No additional non-Christian chaplains have been inaugurated into the branch since 2007 although the branch continues to seek willing minority religious leaders to join.

Decisions about who may join the branch rest with the Interfaith Committee on Canadian Military Chaplaincy (ICCMC), a sub-committee of the Canadian Council of Churches, in collaboration with the Chaplain General (DND, 2001b). Although non-Christian religious leaders are invited to join the chaplain branch, the chaplaincy remains subject to the Canadian Council of Churches. Further, potential candidates from groups not recognized by the Canadian Council of Churches (e.g. pagans, Wiccans, and other such loosely affiliated religious groups and associations) are not eligible to serve as military chaplains (DND, 2001b: IX-2). The rationale for this exclusivity is to ensure adequate pastoral training and standard entry requirements for all chaplains. The inherent problem with this model is that it innately favours Christian clergy trained according to a Western pedagogical model and is likely to exclude Hindus, Aboriginal elders, pagans, and other religious traditions whose religious leaders typically are not trained in this way.

Religious Challenges to Institutional Policies and Military Culture

National Defence policies now mandate the accommodation of religious needs by allowing modifications to some of the hallmarks of conformity in the Canadian Forces: namely the uniform and regulations governing facial hair and length of hair for men (CFPSA, 2005). Aboriginal members are permitted to wear their hair longer than standard regulations permit, typically in one or two braids. Sikhs may wear turbans or other head coverings as long as they comply with safety regulations for helmet use. Orthodox Christians (or Jews, Muslims, and Sikhs) can wear beards as long as they

comply with safety regulations for operational or occupational equipment such as gas masks. Muslim women can wear a specially-designed, loose-fitting uniform that conforms to Islamic requirements for modesty. Further, military personnel are now able to get meals that accommodate religious dietary restrictions, they can take time for prayers, and slowly but surely, they are being provided with places to worship (CFPSA, 2005: A3).

A number of interfaith worship spaces have been created on bases across Canada either by modifying Christian chapels or building a separate worship space. In 2006, the Christian chapel at Canadian Forces Base Halifax was expanded to include a multifaith worship space called "the gathering place" that includes religious imagery, prayer space, and resources for worshippers from a variety of faith traditions. Leaders from Christian, Buddhist, Hindu, Muslim, Sikh, Unitarian, Aboriginal, and Baha'i traditions participated in its dedication service (Gilmour, 2006). At the Royal Military College in Kingston, chaplains have responded to growing numbers of Muslim personnel by installing a curtain in the Christian chapel to create a Muslim prayer room. Further, the base chaplain arranged for the installation of footbaths in the washrooms to facilitate ablutions (Benham Rennick, 2006). In 2007, Canadian Forces Base Shilo in Manitoba erected the "The Faith Centre" beside their Christian chapel to accommodate the spiritual needs of non-Christians on the base (Power, 2007). An Aboriginal "Circle of Unity Lodge" housed within The Faith Centre offers "sacred sweat-lodge ceremonies and workshops to CF members and their families" (Thiessen, 2006).

While the Canadian Forces are required by law to make religious accommodation for personnel and commanding officers are obligated to uphold those laws, personnel from minority religious traditions continue to face some difficulties in the conformist environment of the military, because their religious beliefs present them with "special needs" and because they are often visibly different from the white majority. For example, despite current policies, vegetarian Sikhs note that a vegetarian meal is not always available. Pagans wishing to celebrate solstice while on deployment cannot do so "sky clad" (i.e. naked) ostensibly for safety reasons (Canadian Press, 2007). And in some cases, those who request religious accommodation are subject to scrutiny to determine if their needs are genuine, as in the case of a Muslim convert who requested time off from duties for prayer and was interrogated by his senior officer to discover if he "really" needed to do so (Benham Rennick, 2006).

Long-standing traditions that are part of military culture present real challenges to minority personnel. Sikhs, for example, have a long cultural tradition of participation in the military that might make them more likely to pursue a Canadian Forces career. However, many Sikhs abstain from alcohol, a central component of fellowship and camaraderie in every Canadian regimental group. In a civilian setting, a Sikh's decision not to drink alcohol might have little effect on fellowship between peers, but in the Canadian Forces (as in the militaries of most Western countries) drinking is a significant component of military tradition. Similarly, an Aboriginal writing on the differences between military and Aboriginal culture notes that cultural differences can become frustrating barriers for career advancement and can be the source of misunderstanding between unit members. She gives the example that, "in Inuit culture, a woman must not look an older man in the eye, as this is being disrespectful. In the military, if you don't look your supervisor in the eye, they think you have something to hide" (Bergeron, 2006). In these examples, religious restrictions coupled with visible differences of skin colour or dress code quickly identify minority personnel as outsiders in an environment where conformity and inclusion are paramount for success. Further, they invite opportunities for exclusion, discrimination, and harassment.

Conclusion

Some military analysts argue that establishing a distinct military culture is foundational for generating cohesion within a homogeneous group to produce an effective fighting force (English, 2004; Snider, 1999; Ulmer et al., 2000). Donna Winslow, an advisor to the Commission of Inquiry into the Deployment of Canadian Forces to Somalia argued that group cohesion can actually reinforce behaviours that conflict with official military policy, because personnel learn to "cover up" for one another to protect the group (Winslow, 1998: 345-367). As a result, one unfortunate effect of the homogenizing nature of military culture in Canada is that it can be both abusive

toward, and exclusive of, the very people the Canadian Forces seeks to incorporate, including women, Aboriginal people, and visible minorities. Policy makers must recognize and take steps to overcome the reality that religious identity has the potential to interfere with group cohesion and become a source of discrimination against minority members.

Canadian Forces policies and practices governing religious accommodation attest to the institutional willingness to prepare for a new era of diversity within the ranks. Nonetheless, Canadian Forces members who belong to religious traditions other than mainstream Christianity frequently must adapt their religious practices to fit in with military culture and duties, because their religious freedoms cannot always be guaranteed. The need for accommodation and policies that protect the rights of minority religious personnel will become increasingly important as diversity in the Forces increases due to efforts to attract and retain greater numbers of personnel from immigrant populations. Tensions will arise as military traditions continue to be challenged by those outside the historical Christian norm. The experiences of religious minorities in the Canadian Forces provide important insights into the potential struggles other Canadian institutions and broader society will face as religious diversity increases across Canada and points to a continuing need for policy research on the role and influence of religion in Canadian society. ☾

References

Benham Rennick, Joanne. 2006. Personal interviews conducted for this research.

Bergeron, Marie-Chantale. 2006. "Respect and Honour: Values Shared by the Aboriginal Peoples and the CF." *The Maple Leaf/La Feuille d'Érable* 9, no. 22: 16.

Canada. DND (Department of National Defence). 2001a. *Interfaith Ceremony Consecrated.* Department of National Defence. July 27. <www.forces.gc.ca/hr/nmc-cmn/engraph/ceremonies_e.asp>. (Accessed August 14, 2007).

———. 2001b. Interfaith Committee on Canadian Military Chaplaincy Handbook. Office of the Chaplain General. Canadian Forces Chaplain Branch Ottawa. <www.mdn.ca/Chapgen/docs/pdf/ICCMC_Handbook_e.pdf>. (Accessed April 13, 2007).

———. 2003. *Religions in Canada.* Ottawa: Directorate of Military Gender Integration and Employment Equity.

———. 2004. "First Muslim Chaplain for Canadian Forces." News release. Department of National Defence. October 28. <www.dnd.ca/site/Newsroom/view_news_e.asp?id=1280>. (Accessed October 12, 2004).

———.2007a. "About DND/CF." January 17. <www.forces.gc.ca/site/about/index_e.asp>. (Accessed March 15, 2007).

———. 2007b. "The Canadian Forces Chaplaincy." Backgrounder. March 13. <www.forces.gc.ca/site/newsroom/view_news_e.asp?id=2081>. (Accessed March 19, 2007).

———. 2007c. "Canadian Forces Welcomes Jewish Chaplain." News release. <http://news.gc.ca/cfmx/view/en/index.jsp?articleid=283499&>.

Canada. Statistics Canada. 2003. *Canada's Ethnocultural Portrait: The Changing Mosaic.* <www12.statcan.ca/english/census01/products/analytic/companion/etoimm/canada.cfm>. (Accessed November 6, 2006).

Canadian Press. 2007. "Wiccan Soldiers Celebrate." *Toronto Star*, May 31.

CFPSA (Canadian Forces Personnel Support Agency). 2005. Section 15 – "Workplace Accomodation." In *Canadian Forces Personnel Support Programs Policy Manual - Human Resources Policy and Procedures.* Chief Executive Officer of the Canadian Forces Personnel Support Agency. Department of National Defence Ottawa.

Dingwell, T. Kevin. 2004. "Caring for All: The Challenges for Chaplaincy in a Multi-Faith Military." *War, Peace & Security Command and Staff Course (CSC) papers.*

English, Allan D. 2004. *Understanding Military Culture: A Canadian Perspective.* Montréal and Kingston: McGill-Queen's University Press.

Galloway, Gloria. 2007. "Symbol of a Changing Chaplaincy: Rabbi Vows to Bring 'Inspiration' to Canadian Troops." *The Globe and Mail*, March 13.

Gilmour, Sarah. 2006. "Faith Centre First of Its Kind in Forces." *The Maple Leaf* 9, no. 20.

Gorniak, Swavek. 2001. "Consecration of New RMC Colours." <www.rmc.ca/military/chaplains/colr/index_e.htm>. (Accessed October 28, 2004).

Jedwab, Jack. 2004. "Interview with David Pratt Minister of National Defence." *Canadian Diversity/Diversité canadienne* 3, no. 2: 9-10.

Power, Dennis. 2007. "A Place to Worship." *Army News*. May 23. <www.army.forces.gc.ca/lfwa/feature_faith_centre_opening.htm>. (Accessed June 11, 2007).

Snider, Don M. 1999. "An Uninformed Debate on Military Culture." *Orbis* 43, no. 1: 15-26.

Thiessen, Layne. 2006. "Seven Religions, One Message." *The Maple Leaf/La Feuille d'Érable* 10, no. 18: 16.

Ulmer, Walter F. Jr, Howard Graves, and Joseph J. Collins. 2000. *American Military Culture in the Twenty-First Century: A Report of the CSIS International Security Program.* Washington DC : CSIS Press.

Winslow, Donna. 1998. "Misplaced Loyalties: The Role of Military Culture in the Breakdown of Discipline in Peace Operations." *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 35, no. 3: 345-367.

Nicola Gaye
Policy Researcher
Policy Research Initiative

Jean Kunz
Director
Policy Research Initiative

Reflecting Religious Diversity in Canadian Public Policy

Perspectives from Federal Policy Practitioners

Introduction

In 2007, the Policy Research Initiative (PRI) conducted Canada-wide roundtable discussions on the country's approach to multicultural diversity. One issue identified for further research in the Canadian context was the implication of religious diversity for the design, implementation, and evaluation of public policies. Participants noted that while much of the debate on managing diversity centres on accommodating religious practices, decision makers and the public are often ill at ease in responding to these challenges.

Following the roundtables, the PRI, in collaboration with the Department of Foreign Affairs and International Trade (DFAIT), interviewed federal public servants from a number of different departments and agencies in the National Capital Region over a five-month period (see text box on p. 45). The objective was to gather information from experienced federal public servants on the extent to which religion and religious diversity are addressed in federal policymaking – and how. The interviewees came from departments and agencies responsible for a range of policy areas, including social, foreign affairs, and security policy, and included officials involved in policy development, and program delivery and evaluation. Participants were asked to draw on personal experience from working within the federal government as managers, researchers, and policy or program practitioners in responding to a series of questions. Interviews were not intended to be exhaustive or to be construed as a full-scale survey. Nonetheless, three common themes emerged.

- A broad consensus prevailed among policy and program practitioners that there is no need to adopt a distinct policy "lens" for dealing with religious diversity in Canada.
- Consideration of religious diversity in the design, implementation, and evaluation of public policies tends to be subsumed under the more general rubric of "culture."
- Especially at the operational level, the extent to which federal departments take religious diversity into account in their policies and programs varies widely.

Adoption of a Distinct Religious Diversity "Lens"?

Participants agreed that Canada does not require a distinct religious diversity lens for designing, implementing, and evaluating policy. They argued that policy practitioners are already called upon to consider many distinct policy lenses (e.g. ethnicity, language, gender, regional, and economic differences).

Interviews were conducted over five months from April to September 2008. The PRI, in collaboration with DFAIT, interviewed 22 different public servants from 12 different departments and agencies in the National Capital Region.

In preparation for the interviews, the interviewers conducted background research into the departments and agencies to understand their mandates and policy goals.

Participants were asked a series of questions to determine the extent to which religious diversity was taken into account in their policy development and program implementation. During the interview process, no one interviewee was able to answer all the questions. Participants were nevertheless encouraged to elaborate on the components of the questions they felt able to answer. In addition, participants were asked to think beyond their current position and responsibilities, and draw on experiences in previous positions they held within the federal government.

Participants were asked the following questions:

1) Policy design and implementation often involves identifying and taking into account the different needs of Canadians.

   a) Is the religious diversity of Canadians taken into account in the design and delivery of public services and programs offered by your department/agency? If so how?

   b) Have there been any changes made to existing public services offered by your department/agency (or are being considered) to address the needs of Canadians with particular religious beliefs or practices?

      - Were these changes an internal departmental initiative or were they in response to external citizen requests?

   c) Which of the public services offered by your department currently face the greatest challenges in responding to the needs of Canadians with diverse religious beliefs and practices?

2) In recent years, many of the conflicts between religious beliefs and practices and the legislative/regulatory policies and public services offered by governments have been settled through the courts on a case-by-case basis.

   a) What alternative mechanisms for resolving (or preventing) such conflicts have been implemented (or are being considered) by your department/agency?

   b) What are the greatest challenges facing your department in ensuring the resolution of such conflicts?

   c) Should there be a national framework on religious diversity?

Participants felt that adding a further religious diversity lens could be inappropriate for two reasons.

- Religious diversity already received adequate attention as a component of broader "cultural" lenses (e.g. ethno-linguistic lenses).
- A religious diversity lens would be more time consuming and complicated to apply than other lenses, because one would not only have to look at diversity between religions but also at the extensive diversity within religious communities, greatly compounding the complexity of the task.

While most participants were wary of adopting and applying a high-level discourse on religious diversity, the interviews nevertheless revealed that, in practice, such a lens was implicitly being applied to program development and delivery in a number of cases. This lens was applied on a case-by-case basis when departments and agencies determined that the diversity of religious identities was likely to be a determining factor in achieving department goals and ensuring program success.

Overall, Canada's legislation, judiciary, and democratic institutions were already seen to provide federal departments, managers, and employees with

the necessary guidance to provide appropriate services to Canadians, including those with diverse religious identities. This broad guidance allows departments to consider religious diversity in policy-making processes where it is determined to be material to the accomplishment of departmental mandates and policy objectives, and to adapt programs based on the religious and other needs of the clientele.

Notwithstanding their awareness of growing religious diversity in Canada, policy practitioners' knowledge of different faiths and religious practices appeared quite limited.

This approach has, however, translated into large variations among federal departments and agencies in the extent to which religious diversity is taken into account and acted upon. In particular, there was a clear difference between interviewees involved in policy development and those responsible for policy implementation. Those in policy development generally acknowledged their lack of understanding of religious differences. In contrast, many of those involved in operations (i.e. policy implementation) appeared more informed and saw themselves as being relatively well equipped to identify how particular religious beliefs and practices could impact program success and service delivery, and the means of addressing them through judicious adaptations.

In both cases, interviewees generally approved of what they saw as the flexibility of Canada's current approach to dealing with religious diversity through a combination of case-by-case policy adaptations and the resolution of certain issues by the courts. While most interviewees did not focus on the role of the courts in the course of the interviews, some felt it was advisable to leave decisions on religious diversity to the courts.

Subsuming Religious Diversity Under "Culture"?

All individuals interviewed acknowledged that Canada is a religiously diverse country. There was also a broad understanding among public servants that religious diversity within Canada's population had increased over time due, in large part, to immigration, and Canada will continue to see changes in the religious composition of its citizens in years to come.

Notwithstanding their awareness of growing religious diversity in Canada, policy practitioners' knowledge of different faiths and religious practices appeared quite limited. Participants were easily able to name major religions such as Catholicism, Protestantism, Judaism, Islam, and Sikhism, but were often unable to identify differences in specific spiritual beliefs, rituals, and practices among them. This extended to participants being unable to identify religious holidays, the significance of religious symbols, institutions, and self-governance practices within religious communities.

In contrast, participants could more readily identify and describe culture in terms of practices, rituals, food, language, and ethnicity. Religion was seen in most cases to be a component of one's broad cultural or ethnic rituals and traditions. Practitioners had difficulty identifying which customs and practices were specifically religious and which were more broadly cultural and determining what particular policy challenges may be posed by the former.

A Variety of Approaches to Religious Diversity at the Policy Design and Operational Levels

As noted above, religious diversity was acknowledged by all participants as a fact of the Canadian landscape, though the extent to which they were able to identify it as an important consideration in the design and implementation of Canadian public policy varied greatly.

Few Examples of Integrated Policy Design and Implementation

In particular, the interviews revealed few examples of structured institutional approaches to enable departments and agencies to deal with religious diversity "on the ground" and to reflect these practices in broader departmental or agency policies. The clearest example of a structured institutional approach to adapting policy to religious diversity was found in the multifaith chaplaincy at Corrections Canada. The chaplaincy provides a clear organizational structure for responding to the religious needs of inmates and their families across Canada.

The first response to requests for help from inmates or prison staff in ministering to their specific religious needs is at the level of the individual, that is, by the chaplain at an institution. If chaplains are unable to meet those needs by drawing on their own expertise and other information provided by the chaplaincy service, they are expected to consult the relevant local faith community, that is, going out into the faith community of the inmate in the vicinity of the prison to seek advice from its leaders.

When solutions cannot be found at the individual or local level, chaplains seek out advice from appropriate authorities at the regional/provincial level. If required, requests for guidance may be addressed to a national consultation board. Guidance given by the national board reflects consensus among its members, and is transmitted back down the chain of command, ensuring services are sensitive to the needs of religious inmates. In particular, the institutional structure established by the chaplaincy for responding to the religious needs of its clientele remains flexible enough to respond to different individual needs including among different adherents to the same faith.

While the chaplaincy has a strong institutional structure for ministering to the religious needs of inmates, similar institutional structures and consistency in responding to religious diversity were not found in other departments or agencies. At the organizational level, issues of religious diversity receive little or no emphasis in the organizational structure of most departments and agencies. Religious issues at the organizational level most often arise in regards to managing staff and ensuring that non-discrimination policies are respected during staffing processes.

Variability in Adaptations at the Operational Level

At the operational level, religious diversity tends to be taken into account to ensure program success. In this case, participants explained that if religious diversity were not considered in program development and delivery, the goals of a program might not be achieved.

To ensure the success and effectiveness of programs, Indian and Northern Affairs Canada (INAC), DFAIT, and the Canadian International Development Agency (CIDA) all give significant consideration to the religious views of stakeholders and counterparts in their respective domains. Individuals from these departments appeared to have a greater understanding of the central role that religion and faith can play for certain individuals and communities; for their programs to be effective, they saw a need to acknowledge and respect the beliefs of individuals and the communities with which program personnel interact.

> Interviews revealed few examples of structured institutional approaches to enable departments and agencies to deal with religious diversity "on the ground" and to reflect those practices in broader departmental or agency policies.

For example, departments and agencies have developed tools for their employees, such as providing calendars that mark religious holidays from many different religions to hiring or contracting resident experts on religion to provide advice to employees. These tools help departments and agencies to alter program providers, dates, times, and even the title under which a service is provided to ensure access. However, participants saw limits to program adaptations, noting in particular that it was important that such adaptations not violate the broader human rights principles that are widely shared across Canadian society.

Consistent with the pattern noted above, those involved in program operations appeared to have a greater ability than their policy colleagues to identify where and why adaptations to religious diversity were warranted. They also highlighted problems with continuity and training. Lessons learned and best practices for program development around specific needs of religious clients were not available. In addition, knowledge gained on the specific needs of these clienteles was often not readily accessible to help design or deliver new projects or programs.

Training

Religious orientation training for employees is most often provided directly by their department or agency; INAC, DFAIT, CIDA, and the Department of National Defence all provide religious sensitivity training to

assist employees in performing their functions both in Canada and internationally. In addition to the standard orientation training provided to employees, individuals are also able to request additional religious training if they so desire.

In general, religious orientation training for federal employees involves three elements.

- *Sensitize employees to the religious beliefs and practices of communities and people.* This includes teaching employees about religious beliefs, the significance of religious symbols, and the religious customs of various communities. For example, INAC provides new employees with a two-day sensitization training session that takes place within a First Nations community. This training allows new employees to learn about First Nations or Inuit culture, tradition, and beliefs.
- *Provide employees with the appropriate understanding of respect accorded to religious leaders and elders in a community.* This includes learning about the influence elders and religious leaders have on their communities in the decision-making process.
- *Provide employees with effective tools for working in different faith and religious settings.* This includes making employees aware of different religious holidays and effective communication strategies for conducting discussion forums and actively participating in communities.

Compared to their colleagues in policy development, interviewees working at the operational level appeared to have a greater ability to explain where and why adaptations to religious diversity were warranted.

In addition to general department-specific training on religious diversity for federal employees, the Canada School of Public Service (CSPS) provides training for managers to help them deal with religious differences in the workplace, based on giving general guidance and exploring specific adaptations through the use of case studies. For example, religious diversity issues are explicitly addressed as part of the CSPS's management course, *Diversity, Vision and Action.* Course participants are given two case studies that a manager may confront. One provides an example of a team member whose personal religiosity is invasive and the second provides an example of a team member whose religiosity is not invasive. Managers are then asked to develop appropriate responses to each case.

While religious orientation training is provided within specific departments and agencies and through the CSPS, a number of interviewees expressed doubts as to the relevance of the religious orientation training available to them. Interviewees noted there was limited opportunity for feedback to their departments and agencies on the relevance of the training they received. In addition, managerial responses to the religious needs of employees vary greatly depending on their individual knowledge of religion and comfort level in dealing with potential religious conflicts in their teams.

Conclusion

Over the course of the interviews, policy and program practitioners all acknowledged that religious diversity is present in Canadian society and that this diversity will continue to grow. However, the extent to which practitioners felt that religious diversity was an important or necessary lens to apply to federal policy development and implementation varied. While participants were generally wary of formally adopting a distinct religious diversity lens, it was clear that certain departments and agencies already implicitly apply such a lens on a case-by-case basis where they feel religious diversity considerations enhance the effectiveness of programs and policies.

Policy and program practitioners varied significantly in the extent to which they systematically took religious diversity into account in developing and implementing policy. Participants involved in policy development often noted these considerations were largely absent from their functions. In contrast, those involved with policy implementation at the operational level demonstrated a more developed understanding of the religious diversity among their stakeholders and of when and how this needed to be reflected in adaptations to better achieve policy objectives through effective programs. However, participants at the operational level also expressed concern over the likely loss of

institutional memory surrounding program adaptations made as the result of applying an informal religious diversity lens.

Based on these initial interviews, it may be useful to explore a number of questions in more detail.

1) Is the manner in which policy and program practitioners currently address religious diversity (i.e. on an informal ad hoc basis) likely to be appropriate in the wake of increasing religious diversity?

2) Is there a need to develop a more consistent approach to dealing with religious diversity (i.e. as an element potentially distinct from culture) in the development of policy as well as in its implementation?

3) What are the best practices in this regard, both within and outside the federal government?

The Principle of Secularism (Laïcité): France

Government of France (December 2003). *Commission de Réflexion sur L'application du Principe de Laïcité dans la Republique : Rapport au Président de la République.*

This report presents the findings of the Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, chaired by Bernard Stasi. President Jacques Chirac established the commission in July 2003 to investigate how the principle of secularism should apply in practice within a country that has become more religiously diverse through immigration. While the report focuses on the wearing of religious attire in the public school system, it also comments on how secularism should apply in the public sphere, at work, and in the delivery of public services. To understand how it should apply in practice, the commission interviewed representatives from various groups, including religious and community leaders, teachers, equal rights promoters, and politicians.

Following this research, the commission reiterated that the French republic is a secular society and that conspicuous religious symbols should not be worn in the public school system. This led to the French law on applying the principle of secularism and on religious symbols in schools, which bans the wearing of conspicuous religious symbols in the country's public primary and secondary schools. While this principle was the most publicized element of the report, the commission made other recommendations, including declaring Yom Kippur and Eid as vacation days, banning conspicuous symbols of political affiliation, and finding ways to eliminate discriminatory practices.

Scott M. Thomas
Professor
Department of Economics
and International Development
University of Bath

The "Levels of Analysis" and the Future International Politics of Religious Identity

Introduction

This article describes the changing role and impact of religious identities on international relations. It shows how globalization is increasing the integrating and fragmenting effects of religious identities, changing how they play out on the world stage – notably through changes in the main religious actors (states, non-state actors, and diaspora communities) – and discusses their contributions to international conflict or co-operation. It also examines potential implications of these changing global demographic trends, as well as trends in religious identity (mainly in Islam and Christianity) for conflict, security, and development.

"Levels of Analysis"

Some of the potential implications of demographic trends and trends in religious identity (described in "Global Trends in Religious Identity" on p. 14) for conflict, security, and development can be more clearly seen through the "levels of analysis" framework, commonly used in the theory of international relations:

- First, the overarching **global** level picks up on the effects of economics, technology, and globalization on the religious resurgence.
- Second, the **inter-state** level (the level of analysis of the states in the international system, as international relations is conventionally understood) examines what these demographic trends might mean for diplomacy, statecraft, and the relations between states more generally.
- Finally, the ways in which these demographic trends may affect domestic religion, politics, and political stability are examined at the **state-and-society** level.

The Global Level of Analysis

The global level of analysis seeks to explain outcomes in international relations in terms of global natural, social, or technological forces that transcend the relations between states at the level of analysis of the international system. This level is becoming increasingly important because of the integrating and fragmenting effects of globalization on international relations.

Globalization is rapidly dissolving social and economic barriers in time and space, and thus the distance between states, transforming the world's diverse populations into a more integrated or homogeneous world: global markets, global travel, a global youth culture, and an age of global information (e.g. mobile phone pictures of police brutality in Egypt or vote-rigging

in Zimbabwe) (Osterhammel and Peterson, 2005). Globalization is also creating a more fragmented and heterogeneous world, facilitating more particular identities. On the one hand, globalization is making it easier for people of a similar identity to be aware of each other across time, space, and distance and to come together across the globe. On the other hand, it contributes to the ethnic, religious, and racial divisions that are fragmenting the political landscape into smaller and smaller units.

The global resurgence of religion is not about – or not only about – old primordial fears and divisions, but also new ones, caused by the paradoxical interdependence of these social forces that are unifying and fragmenting the world at the same time.

However, what is happening is more complicated than this. The global and the local are becoming more closely linked together in a kind of "global particularity." One example is "globalized Islam," in which types of radical Islam around the world blur the connection between Islam, a specific society, and a specific territory. Another example is the transnational links between churches and denominations that make up global evangelical and Pentecostal Christianity. The global resurgence of religion is not about – or not only about – old, primordial fears and divisions, but also new ones, caused by the paradoxical interdependence of these social forces that are unifying and fragmenting the world at the same time (Beyer, 1994; Barber, 1995; Clark, 1997). Therefore, the cause of conflict, or the potential for conflict, should be seen not as a result of the *existence* of religious diversity. Rather, it should be seen as arising from the collapse, or the threat of the collapse, of diversity, resulting from the forces of globalization.

How does the global level of analysis help us understand the impact of the religious resurgence on security and conflict? First, globalization is rapidly changing what religion is, and so globalization is changing what constitutes religious actors or religious non-state actors in international relations. In other words, how globalization is changing religion (and how religion is also changing globalization) are key aspects of the way social change influences international relations.

Ever since Samuel Huntington popularized the notion of the "clash of civilizations," most accounts of religion in international relations have followed an analysis of the static and rather well-delineated blocs that ostensibly make up the main world religions and civilizations: Judaism, Christianity, Islam, Buddhism, and Hinduism. However, this assumes stability in the global religious landscape, as well as a rather static approach to religious non-state actors that is at odds with the reality of religion and religious change in the 21st century.

Second, the role of religion in international relations is constantly evolving. Rapid religious and social changes are taking place in the Islamic world, producing the various Islamic non-state actors mentioned in the newspapers every day (al-Qaeda, Hamas, Islamic Jihad, etc.). But there are a variety of other Islamic non-state actors that are not terrorist groups, such as the Muslim Brotherhood (political movements that are particularly active in Egypt, Algeria, Jordan, Kuwait, Syria, and Sudan). The missionary organization Tablighi Jamaat (a society for the propagation of the Muslim faith) is probably the largest Islamic non-state actor in the world, and probably the most important single element in the Islamic global resurgence (Kepel, 1994). In other words, the more well-publicized Islamic terrorist groups are not the only (or necessarily even the most important) Islamic non-state actors in world politics.

Third, globalization is helping to create or expand ethnic and religious diaspora communities around the world. These are some of the most significant non-state actors in world politics in the 21st century. Religious diaspora communities contribute to the changing nature of conflict and co-operation, and they can complicate the problems of security and global terrorism. This is why in security and intelligence circles, the concept of a global "war on terrorism" is giving way to the wider notion of a struggle against "global Islamic insurgency" (Kilcullen, 2006).

Diaspora communities are not new. Long-existing examples include the Chinese, Jewish, and Armenian diasporas, as well as the Arab diaspora – mainly Syrian and Lebanese emigrants – who form communities in West Africa. These global-local links or networks do not just happen: they are not free-floating. They are social networks, embedded in religious diaspora communities that are also a key aspect of religious transnationalism. Thus, rather than be carried away by the idea that such social networking is one of the hallmarks of globalization and a significant new feature of international politics, one should remember that such social and information networks have been part of much of human history, and they predate the modern state system.[1]

Rather than be carried away by the idea that such social networking is one of the hallmarks of globalization and a significant new feature of international politics, one should remember that such social and information networks have been part of much of human history, and they predate the modern state system.

It is these kinds of global-local religious links or social networks that allow al-Qaeda and Hezbollah in Lebanon to do illicit fundraising and money laundering in East, Central, and West Africa (IISS, 2003/4: 289, 293). Similarly, Nigeria, Côte d'Ivoire, and Liberia have become a concern because of their ability, until recent political changes, to contravene United Nations sanctions on conflict diamonds (IISS, 2002/2003: 323). In Nigeria's northern states, for example, criminal syndicates and radical Islamist groups have been able to come together (IISS, 2006: 251). Al-Qaeda can flourish through local, almost subcontracted, religious extremists, such as Abu Sayyaf in the Philippines and Jemaah Islamiah in Indonesia. Radical clerics, trained in Egypt, Saudi Arabia, or elsewhere, have sought asylum in Europe or North America, where they can now spread their more radical, extremist forms of Islam in the West.

Unfortunately, globalization has blurred the lines between religious organizations involved in social welfare and those involved in terrorism. If Islamic social welfare organizations in the West or throughout the Islamic world collect money for Palestine, then Hamas or Hezbollah may use the funds for terrorism.

However, we have been here before, or at least the French have. The way these social networks work is not new, for this is how the Sufi brotherhoods in North Africa supported the Islamic resistance fighters against the French occupation in the late 19th century. The social and charitable networks, which may fund or recruit suicide bombers, also promote and maintain communities. One of the reasons Islam and Christianity are growing in urban Africa, for example, is because of the social welfare services that such faith-based organizations provide. Given those countries' weak states, corruption, and crumbling social infrastructure, secular and faith-based development non-governmental organizations (NGOs) are a main source of education, social welfare, and health care in developing countries.

Globalization also enables (or even empowers) people in diaspora communities to create or participate in a variety of new types of global or transnational identities, offering new types of community and political action. There is nothing unusual about this. A variety of advocacy and pressure groups – Amnesty International, Human Rights Watch, and most development NGOs – rely on this kind of identification to get financial support.

However, globalization can enable people in diaspora communities to create or participate in new, radical forms of identity and political action. A key current example, already mentioned in this article, is what Olivier Roy calls "globalized Islam." Among diaspora Muslim communities in the West, the revival of Islam may not be a backlash against modernization or Westernization, but a consequence of it. Young, rootless Muslims, living as a minority in Western societies, can become part of a "global Ummah" – a global Islamic majority, the global Muslim community – through videos, the Internet, and cheap air tickets (to places such as Pakistan). This can lead to new forms

1 Contrast Castells, 2000, with McNeill and McNeill, 2003.

of radicalism, ranging from support for al-Qaeda to rejection of social integration into Western societies (Roy, 2002).

Diaspora communities in which ethnicity and religion can facilitate new forms of identity exists in other religions as well. The (Hindu) Tamil diaspora funds and supports the civil war against Sri Lanka's (Buddhist-nationalist) Sinhalese-dominated government. The middle-class Indian diaspora in California's Silicon Valley has funded Hindu nationalist parties in India – the RSS and the BJP. In other words, religious diaspora communities – including those that constitute prominent religious minorities in Western countries – can play important roles in the international politics of ethnic conflicts and religious fundamentalism.

The Inter-State Level of Analysis

This level of analysis focuses on implications of global religious trends for the conduct of international relations. The concern here is on how religious identity may influence interstate relations in terms of likely allies, alliances, the ability of countries to influence others, and the impact religion may have on the likelihood and eventual intensity of conflicts. First, consider which 25 countries are likely to be the most populous by the mid-21st century (Table 1).

Second, consider again the 25 countries likely to be the most populous by the mid-21st century, but this time compare which ones will be predominately Christian and which predominately Muslim (Table 2). According to Jenkins, nine will be wholly or mainly Muslim and eight wholly or mainly Christian, with three deeply divided between the two religions (Nigeria, Ethiopia, and Tanzania). With the important exceptions of India and China, the future centres of global population are mainly in countries that are already divided between two of the great world religions: Christianity and Islam. He thus argues that state divisions and religious divisions may increasingly reinforce each other.

Does this matter? If it does, under what conditions does it matter? Jenkins says that these divisions are likely to intensify in the future: "In present-day battles in Africa and Asia, we may today be seeing the political outlines of the new century, and probably, the roots of future great power alliances" (Jenkins, 2002: 164).

TABLE 1
The Most Populous Countries in the World: Projections to 2025 and 2050 (population in millions)

Nation	1975	2000	2025	2050
1. India	622	1,014	1,277	1,620
2. China	918	1,262	1,464	1,471
3. United States	216	276	338	404
4. Indonesia	138	225	301	338
5. Nigeria	59	123	205	304
6. Pakistan	75	142	213	268
7. Brazil	109	173	201	206
8. Bangladesh	76	129	178	205
9. Ethiopia	33	64	115	188
10. Congo	25	52	105	182
11. Philippines	44	81	122	154
12. Mexico	61	100	134	153
13. Vietnam	48	79	106	119
14. Russia	134	146	136	118
15. Egypt	37	68	95	113
16. Japan	112	127	120	101
17. Iran	33	66	88	100
18. Saudi Arabia	7	22	48	91
19. Tanzania	16	35	60	88
20. Turkey	41	66	82	87
21. Sudan	16	35	61	84
22. Uganda	11	23	48	84
23. Germany	79	83	85	80
24. Yemen	7	17	40	71
25. Thailand	42	60	71	70

Source: *Jenkins (2002), p. 84.*

However, before we can accept Jenkins's proposition regarding religion and alliance formation, we must understand far more about how culture and religion influence the construction of the collective identities of states and communities in a global era. It is widely agreed in the social sciences that any conception of the "self" can be worked out only in relation to an "other." Huntington offers a robust version of this general proposition: "We know who we are only when we know who we are not and often only when we know whom we are *against*" (Huntington, 1996: 21; emphasis added). Others would accept the general self - other proposition regarding the construction of identity, but argue (in a more neutral vein) that such diversity is what societies and communities make of it: enemies, rivals, or friends (Wendt, 1999). What religious leaders and communities make of it given the global pressures on their local communities depends on a set of factors – certainly their general interpretations of piety and religious ethics, and their political theology, but also the way globalization may be helping to shift the social, cultural, political, and economic influence of their respective communities in the states and societies to which they belong.

Jenkins collapses the more revivalist versions of these religious traditions with the *existence* of religious diversity. He seems to assume that the Crusades, an ugly phase in Christian-Muslim relations that took place in the Middle East, offers the *only* key to interpreting the collective identities of states or societies based on Islam and Christianity. In Mali, for example, young, reformist Muslim intellectuals, often trained in Pakistan or Saudi Arabia, have taken on leadership roles in new Islamic, community-based organizations. They are intent on spreading what they considered to be a purer, less Malian form of Islam, disrupting the long history of these religious communities living together. Unfortunately, the intervention of the US Defence Department's Trans-Saharan Counter-Terrorist Initiative has only encouraged the radical Islamists and exacerbated religious tensions (Gutelius, 2006: 38-39).

Culture or religion is often not very useful in prediction of allies or alliance formation. It is as easy to think of exceptions (most recently, the West's support – against Orthodox Serbia – for Muslims in Bosnia and Kosovo) as it is of examples that correspond to a faith-based alignment of interests (e.g. Orthodox states did oppose the bombing of Serbia, and Germany was pressured by domestic Catholics to recognize diplomatically Catholic Croatia's break away from Yugoslavia). Historically, Venice traded with the Ottomans, but it finally joined the princes of Christendom to defeat the Ottomans in the Battle of Lepanto (in 1517).

Nevertheless, it is probably reasonable to conclude that the religious demographics of states constitute potential flashpoints for interstate conflict, and (crucially) that a country's own debates over culture, religion, and politics (that is, what determines a state's collective identity) do tend to lead a country to frame its national interests in a way that influences its foreign policy orientation.

Third, another aspect of how religion may influence foreign policy and interstate relations relates to the spread of

TABLE 2
The Religious Balance of Power among the Most-populous Countries in the 21st Century

1. *Overwhelmingly Muslim*					
Pakistan	Bangladesh	Saudi Arabia	Turkey	Iran	Yemen
2. *Mainly Muslim, with significant Christian minorities*					
Indonesia	Egypt	Sudan			
3. *Overwhelmingly Christian*					
United States	Brazil	Mexico	Russia		
4. *Mainly Christian, with significant Muslim minorities*					
Philippines	Congo (the former Zaire)		Germany	Uganda	
5. *Christian and Muslim, neither with a strong majority*					
Nigeria	Ethiopia	Tanzania			
6. *Other nations, dominated by neither Christianity nor Islam*					
India	China	Vietnam	Thailand	Japan	

Source: *Jenkins (2002), p. 167.*

Pentecostalism. Some of the countries with the largest number of Pentecostals – Brazil, India, and China (see Thomas on p. 14) – feature prominently in the thesis that Brazil, Russia, India, and China ("BRIC") will be the great powers of the future, since their economies are rapidly developing, and by 2050 they could eclipse most of the currently richest countries of the world. Another article in this issue points out that Pentecostalism is at the cutting edge of Christian growth in East Asia, in what Jenkins sees as a potential future "Christian arc" above Indonesia (see Thomas on p. 14). Each of these BRIC countries is likely to become a leading regional power. Thus, for example, in East and Southeast Asia there may be more significant religious dimensions to the politics of regionalism and regional integration in the future – developments that could also affect their relations with other great powers and Western countries generally.

Fourth, what has been stressed so far at this level of analysis are the ways religious minorities, religious diversity, and religious transnationalism can become sources of religious conflict and pose challenges to international security. However, they also offer new, untapped resources for diplomacy and international co-operation. The section on the global level of analysis examined how globalization has helped link the global and the local, facilitating new identities and reinforcing old ones, connecting people to a variety of types of ethnic and religious diaspora communities. Multi-track and faith-based diplomacy make use of the changing global, social, and religious context of world politics to promote dialogue, conflict resolution, and peace-building.

Multi-track diplomacy refers to the informal, civil society, or non-governmental contacts between states and societies that involve private citizens, religious groups, the business community, and a wide range of non-state actors. Faith-based diplomacy recognizes that if religion is a part of the problem of international conflict, it also needs to be a part of the solution. It is with this wider conception of diplomacy that a country's ethnic or religious minorities, through their global social and commercial links to their wider diaspora communities, could become an effective resource for the foreign policy of Western countries. This is not only good for social cohesion at home in the West, in which members of these communities are now more clearly seen as an asset in a variety of ways, but it also means they can help their adopted country achieve its goals in foreign policy: supporting trade, investment, human rights, gender equality, religious freedom, etc.

Faith-based diplomacy recognizes that if religion is a part of the problem of international conflict, it also needs to be a part of the solution.

The State-and-Society Level of Analysis

At the state-and-society level, identity politics (structured around an increasing diversity of religious identities) is posing new threats to security, and it is playing an increasing role in influencing both domestic and foreign policies.

First, globalization has complicated multi-racial, multi-ethnic, and multi-faith relations in the West on a host of social policy issues, because these *domestic* communities are increasingly part of *global* religious diaspora communities. Because of globalization, multi-faith relations can no longer be conceived as single-country problems within the domestic policy discourses of "race relations," "minority rights," or "multiculturalism." Social groups that are sometimes identified in terms of race, ethnicity, and religion often have overlapping identities. Members of religious minority groups (such as Canada's Sikh community, Muslim Algerians or Moroccans in France, and the mainly Christian Chinese minorities in Malaysia or Indonesia) often have broader social identities facilitated by globalization and may be said to form part of transnational religious diaspora communities.

Therefore, globalization has made multi-faith relations one of the new types of "intermestic issues" in international relations (that is, issues that symbolize the merger of international and domestic politics) (Manning, 1979: 308-324). The *domestic* Danish cartoon incident of 2005, for example, was transmitted and amplified throughout a *global* Islamic subculture, stoking violent clashes in places far from Denmark, including between Muslims and Christians across the northern states of Nigeria where Sharia law is practised (IISS, 2006: 251). Politically, local Islamic extremists in many countries were able to use the global knowledge about the cartoons to bolster their Islamic credentials.

TABLE 3
"Torn Countries": Christian-Muslim Tensions in a Globalizing World? (percentage of each of the world religions)

Country	Christianity	Islam	Hinduism	Judaism	Indigenous/ Other
Albania	30	70			
Bangladesh		83	16		
Benin	30	20			50
Bosnia and Herzegovina	46	40			14
Bulgaria	84	12			
Burkina Faso	10	50			
Burundi	67	10			
Cameroon	40	20			40
Central African Republic	50	15			35
Chad	35	51			14
Congo	50	2			48
Côte d'Ivoire	20-30	35-40			25-40
Cyprus	82	18			
Egypt	10	90			
Ethiopia	35-40	45-50			12
Ghana	63	16			21
India	2	13	81		2
Israel	2	16		77	
Indonesia	8	88	2		1
Kazakhstan	46	47			
Lebanon	39	60			
Liberia	40	20			40
Macedonia	32	17			
Malawi	80	13			4
Mauritius	32	17	48		
Nigeria	40	50			
Russia	15-22	10-15			
Sudan	5	70			25
Tanzania	30	35			35
Zanzibar		99			
Togo	29	20			51
Turkmenistan	9	89			2
Uganda	66	16			18
Uzbekistan	9	88			
Zambia	50-75	24-49*			1

*includes both Muslim and Hindu.
Source: *CIA* (2008).

Second, as a result of the global resurgence of religion (examined in Thomas p. 14), a number of societies are being embroiled in a kind of *Kulturkampf*, a cultural as well as theo-political struggle taking place over the *boundaries* of the sacred, the secular, and the political in their common life. This makes identity politics a part of their domestic politics (in addition to colouring their international relations). The first way this may occur is when adherents of one religious tradition seek to declare that nation X should be a Muslim or a Christian nation (such as Nigeria and Zambia) or a Buddhist nation (such as Sri Lanka and Thailand). Zambia's evangelical former president, Frederick Chiluba, for example, sought to gain favour with this growing constituency by declaring the country to be a Christian nation (in opposition to the mainline churches and the significant Muslim minority). Christian-Muslim tensions were exacerbated in Nigeria's decision to join the Organization of the Islamic Conference. Pressure exerted by monks in Thailand to have Buddhism recognized as the national religion has fuelled the Islamic insurgency in the predominately Muslim southern part of the country.

The second way religious identity may contribute to conflict is when countries have religiously divided populations, in which there is a narrow gap in power and numbers between two religions. It is in these "torn countries" (Table 3), as Jenkins calls them, that there have

already been intermittent or prolonged Muslim-Christian violence such as: Egypt, Sudan, Nigeria, Malaysia, the Philippines, and Indonesia. The narrow gap in religious power and numbers has also surprisingly erupted in more recent outbreaks of Muslim-Christian violence in Kenya, where such tensions have been intermittent, and in Côte d'Ivoire, where they were almost non-existent until recently.

According to Jenkins, the main potential flashpoints appear to be states with minorities representing 10 or 20 percent of the population, which is sufficient to resist policies to promote religious homogenization and enough to sustain military struggles against repressive governments. Alternatively, as Thomas (p. 14) pointed out in relation to India and Indonesia, the narrow religious gap may be located in particular regions of a country, even if one religion is predominant. Jenkins estimates that no less than 10 of the world's 25 largest states in 2050 could be divided by Islam and Christianity (i.e. the gap between these religious minorities could be between 10 and 20 percent). Given current trends, each one could be the scene of Christian-Muslim conflict.

Table 3 indicates how many *potentially* torn countries there are in the world (those in which there is a minority religious group that reaches Jenkins' flashpoint of 10 to 20 percent of the population). However, what is remarkable is that there isn't already greater Christian-Muslim conflict. Clearly, other factors have to be present before demography contributes to religious conflict. These include economic inequality and religious persecution or discrimination. Connected to globalization, in addition, is the way the integrating, homogenizing aspects of globalization can threaten authentic development (that is, the development and modernization of these communities rooted in their own cultural and religious traditions rather than Western forms of modernization) (Fox, 2004). Thus, it is the way globalization can threaten the collapse of religious identity and provoke politically motivated religious discrimination, and not the existence of religious diversity, that contributes to conflict. Indonesia provides a counter-example: this Islamic democracy with a free press, a vibrant civil society, and an active Islamic feminist movement provides a model for a new type of Islamic modernization and development (Hefner, 2000: 20).

Thus, it is the way globalization can threaten the collapse of religious identity and provoke politically motivated religious discrimination, and not the existence of religious diversity, that contributes to conflict

It must also be acknowledged that the potential for inter-confessional violence may be due not only to the relative size (in static terms) of each of the religious groups (beyond threshold levels of a gap of 10 to 20 percent between minorities). It may also be because of differential birth rates between religious minorities or (more sensitively) mass conversions associated with proselytization. So it may be reasonable for Jenkins to say that religious and political stability can be *potentially* threatened by differential birth rates and rates of population growth between communities – say, the minority Shi'ites in Lebanon, who made up the traditional underclass, but whose birth rate is higher than the better-off Christian community. However, Lebanon's messy politics, the cross-confessional military alliances, etc., certainly pose a challenge to any attempt to link politics, religion, and demography (Jenkins, 2002: 192-196).

Finally, future social conflicts within countries are likely to be influenced by social trends that can reinforce the particular kind of fragmentary cultural or religious identities facilitated by globalization. It is often argued that countries in the global South face a lot of social pressures arising from what are called "youth bulges," a large cohort of young adult males (between 16 and 30 years of age) that is supposed to contribute to social unrest, civil war, and terrorism. High youth bulges have been blamed for many of the Hindu-Muslim riots in India, the attraction to radical Islamic groups throughout the Islamic world, and the civil conflicts in West Africa, with their pervasive use of child soldiers. However, apart from male or gender stereotypes that youth-bulge theory builds on, whether or not youth bulges cause political instability or instead empower young people for social change and political action depends on a variety of other factors. Some of them are domestic, such as state repression, economic recession,

and simply bad, stifling, economic policy. Some are international, such as foreign aid policy, support for human rights, international law, international organizations, and the government's relations with foreign governments.

Conclusion

Religion is both dividing and connecting the world in new ways that pose new challenges for both global and domestic peace, security, and prosperity. Globalization has helped to link the global and the local in countries around the world, facilitating new identities and reinforcing old ones, including identities that span and connect different religious diaspora communities across the world. These global-local linkages and diaspora communities are transforming domestic policy debates over the nature of race relations, minority rights, and multi-faith relations. At the same time they provide new types of challenges to international security, since religious diaspora communities and ethnic or religious non-state actors – in a variety of religious traditions – have been able to pursue some of their political objectives through terrorism.

The challenge for governments in a global era is how to use religious diversity as a resource for their foreign policies. Faith-based and multi-track diplomacy, since they make use of civil society rather than merely links between governments, show how a country's ethnic and religious minorities can more actively contribute to their country's foreign policy.

References

Barber, Benjamin R. 1996. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books.

Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage.

Castells, Manuel. 2000. *The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. 1. 2nd ed. Oxford: Blackwell.

Central Intelligence Agency (CIA). 2008. *The World Factbook*. Author: Washington.

Clark, Ian. 1997. *Globalization and Fragmentation: International Relations in the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.

Fox, Jonathan. 2004. *Religion, Civilization, and Civil War*. New York: Lexington Books.

Gutelius, David. 2006. "War on Terror and Social Networks in Mali." *ISIM Review*. 17, Spring (Netherlands: International Institute for the Study of Islam in the Modern World): 38-39.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. p. 21.

Jenkins, Philip. 2002. *The Next Christendom*. Oxford: Oxford University Press.

Kepel, Gilles. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*. Oxford: Polity Press.

Kilcullen, David. 2006. "Counter-insurgency Redux." *Survival*. 48, 4: 111-130.

Manning, Bayless. 1979. "The Congress, the Executive, and Intermestic Affairs." *Foreign Affairs*. 57: 308-324.

McNeill, J. R., and William H. McNeill. 2003. *The Human Web: A Bird's-Eye View of Human History*. New York: W.W. Norton.

Osterhammel, Jürgen, and Niels P. Petersson. 2005. *Globalization: A Short History*. (trans. Dona Geyer) Princeton: Princeton University Press.

The International Institute For Strategic Studies (IISS). 2002/3. *Strategic Survey*. p. 323.

———. 2003/4. *Strategic Survey*. pp. 289, 293.

———. 2006. *Strategic Survey*. p. 251.

Roy, Olivier. 2002. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst.

Wendt, Alexander. 1999. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mark Cladis
Professor
Brown University

The Role and Place of Religious Discourse in Democratic Society

This article explores the role and place of religion in contemporary democratic societies, particularly in North American public and political life. We live in an age when many inside and outside of the academy are thinking and talking about religion — *specifically about what role, if any, religious discourse should play in the public space.* This article addresses this topic by proposing four models: 1) *Religion Over the Public Landscape* (in which religion is necessary for the health of public and political life; 2) *Religion Banned from the Public Landscape* (in which religion is kept out of public and political discourse); 3) *Public Landscape as Religious Space* (in which the health of society depends on a shared civil religion); and 4) *Public Landscape as Varied Topography* (in which religious views are not initially treated as a special case, but rather are treated like any other more or less comprehensive view that may offer a voice in public and political debate).

The article argues that model four is best suited to democratic countries and that the risks associated with attempts to discourage public expressions of religious faith are significantly greater than those associated with welcoming them.

The article then applies this model to two practical issues: state-sponsored school prayer and government funding for faith-based services. Although these models are fashioned in the context of the author's political and cultural home (the United States), these models may be broadly applicable in other contexts.

Surveying Religious Discourse in Democracies: Four Landscapes

1) Religion Over the Public Landscape

According to this model, public professions of religious faith are necessary for the health of the public and political life in the United States and other modern democracies. They are necessary, because they inculcate virtues that sustain a vital citizenry. Such virtues might include justice, moral reasoning, and courage, or humility, hope, and love. According to this model, if religious faith and its concomitant virtues were excluded from public life, the moral health of the country would deteriorate.

This model is commonly associated with traditional conservative religious faiths, but forms of politically progressive faiths also belong to this model. Some argue that a robust democracy in the United States relies on the beliefs and practices of progressive forms of Christianity, Judaism, and now Islam. If a society fails to tap the religious impulse that nourishes and inspires the human spirit, then human rights, the

protection of the marginalized, the protection of the environment, and the eradication of racism will not be expressed even as national aspirations, much less as future achievements.

This model usefully acknowledges the moral significance of religiosity in America's past and present, and it does not attempt to relegate religion to the private realm – rather, it invites it into the public and political landscape. Yet the placement of religion over the public is problematic, if what is meant by this is that the United States can reach its most profound moral and political goals *only if* religious beliefs and practices "watch *over* it" – i.e., if they guide and protect it, providing it vast and indispensable moral resources.

Moreover, there are compelling moral and social considerations that may persuade even *religious believers* to reject this model. It is one thing for an individual or community to bring a religious perspective to bear on a current, public topic such as the war in Iraq; it is another thing to make the global claim that the nation requires religion and, by implication, if fellow citizens are not religious, they do not have access to the most important moral resource. Though religious traditions offer rich and often distinctive moral resources that can enrich a nation's public discourse, they do not have a monopoly on such moral resources.

2) Religion Banned from the Public Landscape

According to this model, religion should be kept out of the political life – and even much of the public life – of the United States. This model usually assumes that professions of religious faith are contentious and divisive unless they are rendered safe by being consigned to the private sphere: the sphere of the voluntary association, the family, or the individual. They must not be brought into the larger public or political sphere, because their partisan nature has great potential to introduce division and therefore conflict into the public life of the state.

Sequestering religious belief to the private sphere is the ideal held by most Rawlsian social contract liberals, including the late Richard Rorty. The idea is to keep religious discourse out of public, political debate on the grounds that: 1) religious beliefs are *not subject to public reasoning*, and 2) religion is therefore divisive.

Rorty championed what he called a "happy, Jeffersonian compromise" (Rorty, 1999: 169). The compromise is between the heirs of the Enlightenment and those professing religious views, and it consists of this: the religious may keep their religious beliefs, but only on the condition that they are willing to privatize them. Ponder this compromise for a while, and it soon becomes clear that it offers the following: *You may hold all the religious beliefs you want, so long as they remain irrelevant, or at least silent, to many things that matter most – for example, to public discussion and policy on the environment, energy, war, and social services.*

Rorty offers various justifications for this restrictive position on the place of religious views in public and political debate. For example, he claims that "the main reason religion needs to be privatized is that, in political discussion with those outside the relevant religious community, it is a conversation-stopper" (Rorty, 1999: 171). By conversation-stopper, Rorty has in mind a person making a statement to which others have *no* response, presumably because they do not share the worldview that the statement entails.

Now, a democracy may for good reason want public interlocutors to exhibit a wide range of virtues, including attentiveness, discretion, and sensitivity to audience, as well as courage, honesty, and judgment. But these virtues and their corresponding vices do not run along religious versus non-religious lines. Moreover, a democracy cannot enforce such virtues, especially by stating in advance that all reference to religion be excluded.[1] Rorty could arguably have better advanced his aims by describing in detail the kind and quality of conversation he would like to see on public issues, rather than by attempting to rally "we atheists" to "enforce Jefferson's compromise" (Rorty, 1999: 169).

When Rorty argued that religion should be kept private, he meant, among other things, that churches, synagogues, and mosques should not speak to their members about public or political issues (Rorty, 2003: 148). Rather, religion should restrict itself to helping "individuals find meaning in their lives" and to serving "as a help to individuals in their times of trouble" (Rorty, 2003: 142). It is not clear, however, how religious communities can assist individuals with issues of

1 See Stout, pp. 85-86, for a discussion on democratic virtues in public speech.

meaning or in times of trouble and, at the same time, systematically avoid addressing public and political issues. Are religious communities to be mute on such issues as war, social security, and environmental policies? May not such issues connect profoundly with issues of meaning – especially during times of trouble?

Scholars of religion usually have little patience with Friedrich Schleiermacher's attempt to make a pact of non-aggression between religion and modernity by placing ethics, science, and religion each into its own discrete and protected sphere. Why should they be any more patient with Rorty's similar act of segregation for the sake of keeping religion out of public and political life?

Early in his career, Rawls seemed to share Rorty's wish that religion stay out of public life. But later, in *Political Liberalism*, Rawls opposed the public exchange of religious arguments only when addressing "constitutional essentials and questions of basic justice." Nonetheless, in either the more or less restrictive case, citizens whose outlooks are informed by religion would, under this view, still be required to refrain from making reference to this profound aspect of their identity when engaging in significant political deliberation and debate.

This Rawlsian restriction on religious arguments is problematic for the following reasons:

- *Psychologically*, it is not clear that people can so neatly uncouple aspects of their identity.
- *Politically*, it is not clear that the public interest is well served when some citizens are expected to repress the real reasons behind their public stance and to invoke only the kinds of reasons that this Rawlsian view would permit.[2]
- *Juridically*, it is not clear that a pragmatically useful and meaningful line can be drawn between "questions of basic justice" and all the other (lesser yet related) issues that pertain to questions of justice and the nature and arrangement of our public institutions.
- *Epistemologically*, it is not clear that what Rawls calls "public reason" can in fact be defended as "the reason of citizens"; that is, as an inclusive style of deliberation that can be said to be acceptable to all reasonable persons.

This epistemological doubt is intensified, not weakened, when Rawls, in the "Introduction to the Paperback Edition" of *Political Liberalism*, permits comprehensive religious doctrines to enter into public reason, provided that "in due course public reasons … are presented sufficient to support whatever the comprehensive doctrines are introduced to support" (Rawls, 1996: li-lii).[3] This new concession is essentially offering this: *An argument wearing the cloth of religion may be permitted, provided that at some point the religious vestments are removed, thus allowing public reason to appear nakedly.* The only religious argument that can be permitted and trusted, then, is one that could initially have been stated in other terms – namely, in the terms of public reason. And yet this very idea of perfect translation between "non-public, religious reason" and "public reason" is precisely what gives pause.

The noble Enlightenment hope for public reason should perhaps be reformulated, not as Rawls's view that public reason should trump non-public reason, but as hope for a lively, rough-and-tumble, democratic political process of free and open exchange. This process of exchange – this alternative view of "*public reasoning*": the *public* (citizens) *reasoning* with each other – is not limited in advance by what all "might reasonably be expected to reasonably endorse" (Rawls, 1996: l).[4] Rather, this process acknowledges that what is reasonable to endorse is itself debatable, and that some voices in the debate will not always be deemed reasonable by others in the debate. This unkempt process arguably goes to the

---

2 See Stout, p. 64, where he states, "I would encourage religiously committed citizens to make use of their basic freedoms by expressing their premises in as much depth and detail as they see fit when trading reasons with the rest of us on issues of concern to the body politic. If they are discouraged from speaking up this way, we will remain ignorant of the real reasons that many of our fellow citizens have for reaching some of the ethical and political conclusions they do."

3 For a fuller – and in my view, the most helpful – treatment of Rawls on religion and public reason, see Jeffrey Stout's *Democracy and Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 2004), pp. 65-77.

4 This is not to suggest that Rawls would want to legally prohibit religious reasons from public debate; he, like Rorty, is offering an argument that he hopes will lead people to voluntarily adopt his approach. And while I disagree with Rawls's notion of public reason as it applies to most citizens, I do think that elected officials and judges should adopt something akin to it.

heart of a democracy that honours diversity, equality, and liberty of conscience. The test of the democratic process is not, ultimately, that it produce "the reasonable" – as Rawls understands it – but rather that it foster an inclusive and open exchange on matters of public significance.

3) Public Landscape as Religious Space

According to this model, the health of a society depends on a pervasive, shared civil religion: a set of morally charged, shared beliefs and practices pertaining to a nation's history, founding documents, monuments, ideals, and so on. While a full-blown account of civil religion is beyond the scope of this article, this model directly pertains to our reflection on the place of religion in public. If the model has any plausibility at all, then it suggests that religion – now understood in a Durkheimian fashion; that is, religion as any set of shared beliefs and practices that morally unite a group – will *always* have a place in the public and political landscape.

This model brings a specific and useful complexity to the topic of religion and the public life. Those for and those against the profession of religious faith in public life often speak of religion as a clearly defined set of beliefs and practices. Boundaries between the "secular" and the "religious" seem plain and unambiguous. A merit of this third model is its refusal to accept this all-too-tidy border line. "Secular religion," while an awkward expression, is not an oxymoron in this model.

Moreover, the model can easily acknowledge the various and often alloyed religious expressions made in public. It can, for example, account for how Martin Luther King Jr. can seamlessly – and within the same sentence – evoke the sacredness of human rights (conjuring civil religion) and the dignity of all humans as made in the image of God (conjuring traditional theology). This model, then, would not only lead us to question facile, hard-and-fast distinctions between "secular" and "religious" and between "public reasoning" and "private reasoning," but it would also bring attention to different *types* of religious expression in public.

The model is not without problems. *Conceptually,* it relies on a broad definition of religion, so broad that almost any significant public symbol, ritual, or principle could be considered religious. *Politically,* some fear that civil religion contributes to a form of national idolatry or that it sanctions, by sanctifying, nationalistic ideologies and aspirations. For the limited purposes of this article, however, this model adds some useful complexity to an otherwise simplistic discussion of the place of religion in the modern world and, specifically, of religion in the public life of democratic societies.

4) Public Landscape as Varied Topography

The name given to this model intentionally avoids a reference to the word "religion," because this model *does not initially treat religion as a special case.* In this model, one does not decide in advance who may speak, or what kind of arguments one may offer, in public and political debate. A working assumption is that public voices will usually be varied in form and content. Some voices may be explicitly religious; others may be explicitly non-religious or even anti-religious. But these distinctions do not matter, according to this model, because *no voice is treated as a special case.* Liberty of conscience and freedom of speech deem that *each voice* is a special case worthy of a hearing.

This model makes no predictions about whether acknowledging and accommodating a varied public topography is likely to produce more conflict or more harmony. In some instances it may lead to divisiveness, in others to accord. But, harmony, often a worthy aim, is not usually the most salient issue. More important is attention to open and inclusive conversation, debate, and participation in democratic institutions.

Now, after having noted in what ways religion should not be treated as a special case, this model goes on to acknowledge that, in some sense, religion *may* be a special subject in some societies (in light of their particular socio-historical circumstances). Given the history of religion in the United States, which includes both religious persecutions and religious revivals, Americans as a people tend to be both religious and wary of religious authority. There are highly charged issues that pertain to religion in the United States that would not merit consideration in other societies. Different societies have different histories and different concerns. In US society, the association of a belief or practice with religion may be enough for it to become controversial if it enters the public space of government or education. This is in part because Americans have learned some lessons of caution from their history of religion.

Adherents to each of the models sketched out above wrestle in one way or another with the issue of religion and conflict. And while each model has its merits, each also tends to make contestable assumptions about how to defuse possible conflict associated with religion: model three (in some versions) assumes the existence of a pervasive and comprehensive national civil religion; model two assumes the viability of stripping away citizens' religious identities in public and political debate; and model one assumes that traditional religion in the United States, if given free rein, will assure the moral flourishing of the nation.

> This model makes no predictions about whether acknowledging and accommodating a varied public topography is likely to produce more conflict or more harmony. In some instances it may lead to divisiveness, in others to accord. But, harmony, often a worthy aim, is not usually the most salient issue. More important is attention to open and inclusive conversation, debate, and participation in democratic institutions.

While model four, *Public Landscape as Varied Topography*, does not seek to introduce unnecessary conflict and wishes to contribute to accord where needful, it does nonetheless focus more on honouring the First Amendment ("Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof") than on reducing social discord.

How, in practice, does this model support both clauses? Consider two examples of how model four translates into practical applications.

The model allows religious voices in public and political debate, while disallowing state funding and actions that promote any particular religion. The model, then, would largely support US Supreme Court decisions since the 1960s that have, on the one hand, prohibited state-sponsored school prayer and, on the other hand, allowed public schools to teach *about* religion – that is, to study religion as an academic subject. This distinction is crucial and reflects the spirit of model four: it prevents the state from promoting a particular religion, while permitting the state to host the study of, and thereby provide a forum on, religious diversity. Indeed, both acts – forbidding school-sponsored prayer and educating students about diverse religious traditions – work in concert as a powerful educational lesson, teaching students about living, working, playing, and debating in a pluralistic society. Studying diversity in this fashion is one of our best avenues to greater social understanding and tolerance on matters pertaining to religion.

Turning now to a different application of the model, consider the recent entry of evangelical Christians into public and political debate about climate change and other environmental policies. Christian evangelical organizations grew increasingly critical of the former Bush administration's record on the environment. Increasing numbers of these conservative Christians are bringing to public debates about environmental policy distinctive theological arguments that refer to the goodness of the natural world and to the biblical obligation to protect all of creation – an obligation that for them entails political action. The Evangelical Environmental Network, for example, which is concerned about the relation between hurricanes, climate change, and the poor, can be expected to continue lobbying Congress to enact laws to stem global warming.

Model four would welcome expressions of these evangelical voices and their religious arguments addressing environmental policy in the public realm. It would not, however, permit government funding for evangelical groups to administer environmental programs, if these groups promote a distinctively theological point of view in the delivery of services. If recycling programs, mercury removal projects, or reduction of carbon emission programs were justified by appealing, for example, to the biblical obligation to care for the environment, they would be deemed an unconstitutional form of state sponsorship of religion. Model four would not prohibit all government funding for faith-based programs (some of such funding has much precedent that precedes the former Bush administration). But it would be vigilant in prohibiting funding to programs in which services delivered are entangled with a religious message or justification.

Although there is no detailed blueprint for how to apply the prohibition found in the First Amendment, its spirit is clear: Government is to refrain from explicit religious endorsement and from supporting religious proselytism. Historically, this prohibition has not automatically disallowed government from funding religious charitable organizations, providing that the delivery of services was free of proselytism and government endorsement.

Model four would not, however, support the former Bush administration's "Faith-Based and Community Initiatives," a multi-billion-dollar set of initiatives to aggressively woo and fund religious organizations to administer public social services in a way that makes many religious and non-religious citizens alike nervous about religion in government and government in religion. The Bush White House's publication "Partnering with the Federal Government," promised that if religious organizations receive government funding, they may invite their social service clients to their religious services and events. They may even conduct religious activities such as prayer in the presence of those whom they are serving: for example, offering prayers before a meal at a soup kitchen. Moreover, those offering the prayers, who are paid with taxpayers' dollars, may even be deemed qualified for their employment on the basis of their religious beliefs. The clients in these social service programs are often subjected to proselytizing, and the few prohibitions against proselytism that do exist are not enforced by the government.

Model four, then, would support faith-based, federally supported programs that vigorously prohibit all forms of proselytism and discrimination in hiring. Such support is consistent with the model's basic principle: to welcome religious voices in public and political life, while disallowing state funding and actions that promote religion.

Again, although reduction of conflict is not the chief goal of model four, it does seem reasonable to expect that acknowledging and honouring our differences in public and political arenas will lead to a more co-operative society. Welcoming the many and varied voices is not only the right thing to do – legally and morally – but it may also be the most strategic way to draw on a powerful yet still latent source of strength in pluralistic democratic societies: the vitality of their diversity.

Religion, Democracy, and Modernity: A Way Forward

While model four may be appropriate for the United States, as well as for other democratic societies, it will need to be adapted to each society's social and historical circumstances: its particular histories, institutions, struggles, ideals, and hopes. The province of Quebec, for example, which in the 1960s decisively moved away from a long-established model of society – a version of model one – that accorded significant political power to a particular faith (Roman Catholicism), may want to establish safeguards that prevent any particular religion from monopolizing political power, while at the same time developing venues and informal institutions that enable religious voices, including those of Roman Catholics, to express perspectives that pertain to the shared life of the greater society.

Whatever the nature of these adaptations, the presence of religion in modern societies makes clear the importance of wrestling with the ongoing, central democratic challenge of how to accommodate and respect – but not privilege – religious diversity in public space and in political deliberation. This article has argued that societies should not attempt to shield themselves from division and conflict by attempting (and probably failing) to keep religion out of public and political debate. While many will remain wary of hearing a significant (and possibly even rising) volume of religious discourse in the public space, the risks associated with attempts to suppress public expressions of religious faith are significantly greater than those associated with welcoming them. This goes to the heart of the promise of a dynamic democracy, in which diversity of perspective is brought to bear on common projects.

References

Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia Press. pp. li-lii.

Rorty, Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin. p. 169.

———. 2003. "Religion in the Public Square: A Reconsideration." *Journal of Religious Ethics*. 31:1: 142–148.

Stout, Jeffrey. 2004. *Democracy and Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Sophie Therrien[1]
Advisor
Quebec Ministry of Immigration and Cultural Communities

Laicity and Religious Diversity
Still a Topical Issue

Introduction

The advisory report entitled *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise* [Laicity and Religious Diversity: The Quebec Approach] originated in the specific context following the attacks of September 11, 2001. At that time, situations involving religious diversity produced strong reactions within Quebec society. Examples include a young Sikh's request to carry his kirpan at school and the expulsion of a student from a private school for wearing an Islamic veil. In addition, the government was going to have to decide whether or not to extend the override clause making it possible to provide Catholic and Protestant religious education in public schools, which was set to expire in June 2005.[2]

This article goes back to the structure of that advisory report, summarizes its content and core recommendations, and positions it in relation to the events that have occurred since it was published.

Religions and States

Depending on the period, region, type of political regime, and forces present, the relationship between religions and States has taken different forms and features. During some periods, the two notions were in fact practically merged. For example, some sovereigns, such as the Pharaoh in Antiquity or the Inca in pre-Columbian America, were considered to be gods. In Europe, during the first centuries of Christianity, State and Church were intimately related, the king holding his authority by divine power. However, over history, the two forces began to distance themselves, through processes specific to each country.

Thus, today in the West, some countries affirm the separation of Church and State in their constitutions. This is particularly the case in France, but also in the United States, Mexico,

1 In 2004, as a research officer employed by the *Conseil des relations interculturelles* (CRI) [Intercultural Relations Council], Ms. Therrien wrote the advisory report *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise** [Laicity and Religious Diversity: The Quebec Approach]. She is now performing similar duties at the Quebec Ministry of Immigration and Cultural Communities (MICC). This article, written in a personal capacity, does not reflect the views of the CRI or MICC.

The mission of the CRI, a research and consultation agency, is to advise the Minister of Immigration and Cultural Communities on all issues relating to integration of immigrants and intercultural relations.

*Submitted to the Minister of Immigration and Cultural Communities on March 26, 2004, the report is accessible on the CRI web site at <www.conseilinterculturel.gouv.qc.ca>. The original report is in French, but there is also a 43-page English summary on the web site.

2 Bill 118 (*An Act to amend various legislative provisions respecting education as regards confessional matters*), adopted in 2000, repealed the confessional status of primary and secondary public schools but also allowed only Catholic and Protestant education to be maintained in Quebec public schools. Under the Charter, no religion should benefit from privileges inaccessible to other religions. Therefore, the government had to use an override clause to withdraw its law from the authority of the Charters. Since the federal Charter limits the duration of an override clause to 5 years, the government was to render another decision on the issue of religious education in schools in June 2005.

Portugal and Turkey. Others have a State religion (England, Denmark and Finland), while granting some recognition to other faiths. Some States (Belgium and the Netherlands) have adopted the so-called "pillar" system, in which some faiths are officially recognized and receive direct financial support from the State. Spain, after a period in which Catholicism was the State religion, recently recognized the Muslim religion.

Canada is a separate case, with the Constitution being practically silent on the relationship between State and religion even though for two centuries, two major religions have cohabited here with no significant confrontations. It should also be noted that, when the Constitution was repatriated in 1982, one reference to the supremacy of God did appear in its preamble, but that the Supreme Court has never made any reference to that in its judgments.

But what is the situation in Quebec?

Quebec and the Religious Dimension: A Changing Reality

The Place of Religion in Quebec: A Bit of History

Rooted in the North American continent and benefiting from both French heritage and a British influence, Quebec finds itself at the junction of several traditions which are very different with respect to Church-State relations. Thus, under the French regime, Jews and Protestants were forbidden entry into New France. Following the Conquest in 1760, the British quickly recognized freedom of religion for Catholics, to prevent them from allying themselves with the Americans who were at war with England at that time. Thus, Catholics in the "Province of Quebec" were recognized to have rights which Catholics in Ireland did not enjoy at that time.

Rooted in the North American continent and benefiting from both French heritage and a British influence, Quebec finds itself at the junction of several traditions which are very different with respect to Church-State relations.

However, the Lower Canada Rebellion (known by French Canadians as the "Patriots' Rebellion" - 1837), which was harshly repressed, and the signing of the Union Act between Upper and Lower Canada (1840) transformed relations between the colonial power and French Canadian society, and also between the clergy and the political elites which, starting at that time and for strategic reasons, would become strategic allies. From that time, French Canadians' interests would become intimately tied to the interests of the Catholic clergy, for practically the whole following century.[3]

The situation did not change when the *British North America Act* was signed in 1867. After World War II, however, the Church's domination started to crumble. In the early 1960s, the Quiet Revolution took place, with the development of Quebec's welfare state and the nationalization of electricity. Cultural and social transformations occurred at the same time. There was an accelerated movement to laicize Church-run structures, with a redefinition of identity. Ethno-religious anchors to identity lost their relevance. "French Canadians" disappeared, and were replaced by the "Québecois", a name which gradually came to include men and women who, though not born in Quebec, have chosen to live there. Language and culture have become the paramount unifying elements and the poles of reference for identity.

Other major changes accompanied that transformation, particularly the National Assembly's adoption in 1975 of the Charter of Human Rights and Freedoms and the adoption in 1977 of the Charter of the French Language, making French the official language in Quebec and compelling immigrant children to go to French schools. The following years were thus marked, among other trends, by the promotion and expression of a culture of individual rights, the adjustment of Quebec institutions to ethnocultural diversity and the ongoing laicization of Quebec society.

3 Quebec society in this period is often presented as being entirely dominated by an omnipotent Catholic Church able to impose its views on the political powers. The work of Milot instead tends to demonstrate that, although the Church did have unquestionable ideological weight, the State was able to preserve its rights, even against the will of religious authorities, particularly on the issue of women's right to vote or civil marriage.

Laicity in Quebec

In Quebec, laicity appears with different characteristics than in France. There, laicity began with the Revolution in 1789, and was opposed to a clergy allied with the *Ancien Régime*, and aimed to start a new social order, whereas Quebec laicity was based on a well-established democratic tradition. In France, laicity is a value to be defended, whereas in Quebec, it is a practice which has not always been named. Therefore, an effort is necessary to specify the meanings given to certain concepts which are often used as synonyms, but which correspond to different realities.

Based on the work of Micheline Milot and Jean Baubérot (2002), the following definitions have been used:

- *Secularization* applies to a society's internal process whereby religion gradually loses its all-encompassing dimension under the influence of the other social phenomena (culture, the economy, etc.). Religion may remain relevant for individuals, but can no longer impose itself upon society as a whole.
- *Laicization* refers to the deliberate steps taken by the State to maintain neutral relations with religions and to prevent any direct interventions by religions in the management of the State. These elements are either formulated by means of constitutional provisions, by judicial decisions, or through common law.
- *Laicity* describes the result of the process of laicization. It can be defined as "a progressive development of social and political institutions with respect to the diversity of the moral, religious and philosophical preferences of citizens. With this development, freedom of conscience and religion are guaranteed by a neutral State with respect to the different conceptions of the good life, on the basis of commonly shared values that make encounter and dialogue possible. [translation]" (Comité des affaires religieuses [Religious Affairs Committee], 2003: 21).

Thus, laicity can be viewed as:

- The independence of the State from religions, as well as the autonomy of religion from politics. In other words, religions do not directly exercise any political power and the State exercises no religious power, leaving the churches to freely organize themselves in the public domain.
- A principle which rests upon individual rights. Laicity is in fact a corollary of rights and freedoms. Individuals, as holders of beliefs and convictions, have the right, recognized by charters, to exercise their freedom of conscience and religion and to express them in the public domain. Laicity therefore imposes itself upon institutions so that individuals may be able to fully enjoy their rights and freedoms.

Laicity defined in this way is quite different from laicism, a doctrine which aims to remove religion, in all its manifestations, from the entire public sphere.

Religions in the Civic Sphere

The Legal Framework

In Quebec, freedom of religion is a right guaranteed by section 2a) of the *Canadian Charter of Rights and Freedoms* and section 3 of *Quebec's Charter of Human Rights and Freedoms*. Freedom of religion is an individual right which is applied collectively through the right for members of the same religion to gather together and manifest their faith. Based on this stated and protected right, courts have given various judgments that have contributed to building the case law on which cases are henceforth evaluated.

The obligation of reasonable accommodation can be defined as "*the obligation to adapt the rule designed for a majority, for the purpose of meeting the specific needs of certain persons or of a group so that they will not be victims of discrimination because of characteristics which differentiate them from the majority. This requires making exceptions to some general rules or modifying them in such a manner as to accommodate special needs of certain groups or persons, in order to respect their right to equality.*" (Drapeau, 2001: 306).

Expressing freedom of religion, including through negotiation of a reasonable accommodation, cannot involve denying another a right protected by the Charter. In other words, one person may not assert a right if he/she thereby affects the right of another person.

The School Environment

Compared with other settings where religious diversity can exist, schools have certain specific features: it is not like a business confronted with a request from an employee or a client exercising his or her rights with full understanding of the case, but rather there are two third parties, namely, parents and educators, who, on both sides, wish to defend the child's rights.

In this context, parents are of course justified in exercising, on behalf of their child, the right to religious freedom. Seen from the educator's perspective, a request can also be seen as a religious constraint imposed on the child, whereas the school, by forbidding religious practices, provides room for the child's freedom (McAndrew, nd).

Schools play a role as a pivot point between the private and public spheres and, in that capacity, they must be open to accommodations. Nowadays, the question to be asked is not so much "when" or "on what" to make an accommodation, as to decide "how far" and "how" to do it.

In fact, schools play a role as a pivot point between the private and public spheres and, in that capacity, they must be open to accommodations. Nowadays, the question to be asked is not so much "when" or "on what" to make an accommodation, as to decide "how far" and "how" to do it. Whatever may be said in the school sector, guidelines do exist and they are fairly clear. Thus, in school as elsewhere, an accommodation should not directly interfere with any of the student's other rights or the rights of any other students nor, of course, should it impose any undue hardship upon the school with respect to its operation or budget. Solutions found must also comply with the *Public Education Act* and its regulations, which formulate rigorously stringent requirements intended for school managers and teachers.

The Health Care Sector

This is a sector in which interventions can be sensitive because they involve those particularly significant times in human lives: birth, suffering and death. However, the very nature of the interventions, which are personalized and focused on the person's needs, creates a context favourable to negotiation and often allows conflict resolution on a case-by-case basis. In this sector, the issue of religious diversity does not seem to arise in a specific way: it is more perceived as a component of cultural diversity. However, the level of sensitivity of health care professionals is very variable. Thus, although some multi-ethnic settings have developed very broad expertise, others seem to only just be discovering this reality. Moreover, in places where a sensitive approach had previously been developed in order to respond to the reality of a numerically larger group (for instance, Italians in Saint-Léonard), the institutions are sometimes experiencing difficulties in transferring their expertise to people from the more recent waves of immigration.

In several hospitals, for example, chaplaincy services have adapted to the diversification of beliefs and Catholic priests are no longer the only ones bringing comfort to people who express a need for it. Similarly, efforts have been made so that places reserved for meditation are not directly associated with one particular faith and may be used by the believers of different religions.

Municipalities[4]

The diversification of religious practices (Islam, Sikhism, Hinduism, Buddhism) and the emergence of new Christian denominations (Baptists, Adventists, Pentecostalists) is creating an increasing demand for building places of worship, converting old churches or enlarging religious buildings. It is estimated that in 2002, of the 800 places of worship on the Island of Montréal, 35 percent belonged to ethnoreligious communities or groups.

The context of an increasing proliferation in places of worship is leading municipalities to fear a concentration of places of worship in residential neighbourhoods. The real estate market raises the issue of space sharing in a limited space where the proximity of a place of worship affects the market value of homes located in residential neighbourhoods.

4 Text from the research of M. Jézéquel, *Cadre d'analyse juridique en matière d'aménagement ou de reconversion des lieux de culte par les municipalités du Québec* [legal analytical framework for developing or converting places of worship by Quebec municipalities], conducted for the CRI.

Authorization to build a place of worship depends essentially upon the zoning bylaw authorizing certain uses in certain zones. In the absence of available sites for building a place of worship, petitioners may request a modification of the zoning bylaw from the municipal Council, who refer it to the consultative Zoning Committee for an opinion. In the 1990s, several municipalities "froze" their zoning bylaws in a wholly legal fashion in order to restrict the sites where places of worship may be been set up. Other municipalities adopted a moratorium on places of worship. "*This change, which indeed protected the established churches, amounted in fact to a serious freeze put on the establishment of new places of worship, unless the petitioners made use of former Catholic churches (generally oversized when compared with the size of the new congregations).*" (Germain et al., 2003: 27).

Recommendations

Based on the elements developed in the previous sections, the CRI formulated 27 recommendations, several addressed to the government overall, others to the Minister of Immigration and Cultural Communities and some, more specifically, to the Minister of Education, Leisure and Sport, to the Minister of Health and Social Services and to municipal authorities.

The following points summarize its recommendations of general application.

- Support reflection on a Quebec definition of laicity by initiating a dialogue with different religious groups, by supporting research and considering, as an outcome of these discussions and studies, a government declaration on laicity in the Quebec context;
- Create and maintain contacts with the various religious groups present in Quebec;
- Replace denominational Catholic and Protestant education in the public schools with ethical and cultural education about religions;
- Ensure that difficulties experienced by recent immigrants trying to enter the job market, especially people originating from the Maghreb, be monitored and given special attention, in order to counter any form of discrimination based on religious affiliation;

> Hearings held throughout Quebec as part of the Commission's work showed to what extent issues of developing religious diversity can arouse passions and emotions, primarily because they touch on the concept of identity.

- Ensure that practices for integrating new immigrants take better account of religious diversity, especially with respect to sensitizing and training those that assist in their integration;
- Update the part of the 1991 *Policy Statement* which deals with intercommunity relations, to take into account changes in Quebec society and increase in religious diversity and to promote the exercise of citizenship based on living together;
- Examine the various practices followed in zoning places of worship to ensure that they not only take into account the urban development dimension, but also guarantee that religious diversity is taken into account at the local and regional levels;
- Introduce greater flexibility for facilitating the installation of places of worship in mixed-zone spaces (i.e. sectors zoned concurrently as residential and commercial), rather than in areas specifically designated as residential zones;
- Sensitize employers to the competitive advantages that can accrue from hiring individuals who are ethnoculturally and religiously diverse;
- Encourage, in each ministry and agency, development of expertise necessary to support the adaptation and negotiation efforts of various service units in matters involving cultural and religious diversity; and
- Pursue sensitivity training of personnel at all levels and ensure that it take into account the religious diversity dimension.

Since the publication of the advisory report *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise*, some situations have experienced major changes. This is true in schools where, in accordance with the recommendations of several consultative bodies (Comité des affaires religieuses [Religious Affairs Committee], 2004), including the CRI, the

government decided to replace denominational Catholic and Protestant education in public schools with a religious culture and ethics course offered to students starting in the fall of 2008.

In October 2006, an Advisory Committee on Integration and Reasonable Accommodation in the Schools was established, with the mandate of proposing a strategy and relevant tools to the Minister of Education, Leisure and Sport. After the Committee's report was submitted in December 2007, the Minister announced "that she would act upon its recommendations and that a ministerial team would be put in place to support schools and school boards in the process, if needed. In addition, the Minister made a commitment to distribute a reference guide setting out the legal framework for reasonable accommodation and suggesting an appropriate decision-making process for handling requests."[5] Training would also be made available to schools.

However, the debate around the reasonable accommodation issue, far from losing interest, intensified, and resulted in the creation of the *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* [Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences] in February 2007, chaired by Gérard Bouchard and Charles Taylor.

Hearings held throughout Quebec as part of the Commission's work showed to what extent issues of developing religious diversity can arouse passions and emotions, primarily because they touch on the concept of identity. In its report submitted to the government on May 22, 2008[6], the Commission raised several concerns: integration of immigrants, Quebec identity, interculturalism, French language, role of the media, etc. However, if one focuses on the place of religion in the public domain, as is the central intention of this article, it is noteworthy that several of the Commission's reflections were consistent with those of the CRI. For example, this is the case when it discusses the definition of open secularism (laïcité ouverte), guidelines for managing adjustment requests in public institutions, training for those delivering public programs, the fight against religious discrimination, and promoting efforts in the workplace.

Since Bouchard and Taylor published their conclusions, Quebec intellectuals have been confronting each other on the deeper significance of their report - what it says and what it does not say. What will the report's results be? The answer is still to come, but whatever its future, just like the CRI report, the Proulx report (1999) on schools and laicity or the work of the *Comité des affaires religieuses* [Religious Affairs Committee], it is already one more stone in the construction of a lay, open and inclusive society.

References

Comité des affaires religieuses [Religious Affairs Committee]. 2004. *Éduquer à la religion à l'école : enjeux actuels et pistes d'avenir* [Religious Education at School: Current Challenges and the Way Forward], advisory report submitted to the Minister of Education, Leisure and Sport.

Comité sur les affaires religieuses [Religious Affairs Committee]. 2003. *Rites et symboles religieux à l'école: défis éducatifs de la diversité* [Religious Symbols and Rites at School: The Educational Challenges of Diversity], an advisory report to the Minister of Education. p. 21.

Drapeau, M. 2001. "L'évolution du droit du travail à la lumière de l'arrêt Meiorin" [The Evolution of the Right to Work in Light of the Meiorin Standard]. Revue du Barreau. p. 306.

Germain et al. 2003. *L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques : enjeux et dynamiques locales* [Developing Places of Worship for Ethnic Minorities: Local Dynamics and Challenges]. INRS. p. 17.

McAndrew, M. n.d. *L'accommodement raisonnable: atout ou obstacle dans l'accomplissement des mandats de l'école* [Reasonable Accommodation: Advantage or Obstacle in Accomplishing a School's Mandate]. Option CSQ.

Milot, Micheline. 2002. *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*, preface by Jean Baubérot. Turnhout: Brepols.

Proulx, J.P. (ed.). 1999. *Laïcité et religions : perspective nouvelle pour l'école québécoise* [Laicity and Religions: A New Perspective for Quebec Schools], report of the Groupe de travail sur la place de la religion à l'école [Working Group on the Place of Religion in Schools]. Québec: MEQ.

5 Press release dated December 6, 2007. <www.mels.gouv.qc.ca/ministere/info> (in French only).

6 To obtain a copy of the report (in French only): <www.accommodements.qc.ca>.

Dealing with Religious Diversity
The Indian Model

Rajeev Bhargava

Religious Diversity in Secular Societies: A Rising Challenge

Secular states and their underlying ideology of political secularism appear to have come under siege everywhere since the 1970s. They were severely jolted with the establishment of the first modern theocracy in 1979 in Iran. By the late 1980s, Islamic movements emerged in Egypt, Sudan, Algeria, Tunisia, Ethiopia, Nigeria, Chad, Senegal, Turkey, Afghanistan, Pakistan, and Bangladesh.

Movements challenging secular states are hardly restricted to Muslim societies, however. Protestant movements decrying secularism have emerged in countries as widespread as Kenya, Guatemala, and the Philippines. Protestant fundamentalism has also become a force in American politics. Sinhalese Buddhist nationalists in Sri Lanka, Hindu nationalists in India, ultra-orthodox Jews in Israel, and Sikh nationalists in the state of Punjab in India and among diasporic communities in Canada and Britain have also questioned the separation of state and religion.

Even the largely secular-humanist ethos of Western Europe has not remained untouched by this public challenge. This is evident in Germany and Britain but was dramatically highlighted by the headscarf issue in France and the murder of Theo Van Gogh in the Netherlands.

With rising levels of immigration from non-Western countries, globalization has thrown pre-Christian faiths, Christianity, and Islam together in Western public spaces. The cumulative result is an increasingly deep religious diversity that is historically unprecedented in the West, a weakening of the public monopoly of single religions, a rising tide of mutual suspicion and distrust, and (on occasion) outright hostility and conflict.

Mainstream Western Secularism: Part of the Problem?

Can Western secularism reinvigorate itself and deal with the new reality of multiple vibrant religions in public life or with the social tensions this can engender?

The dominant self-understanding of Western secularism is that it is a universal doctrine requiring the strict separation (i.e. the mutual exclusion) of church/religion and state, for the sake

1 A version of this paper is published (in English and French) in International Centre for Human Rights and Democratic Development. 2007. *Governing Diversity: Democratic Solutions in Multicultural Societies*, ed. Razmik Panossian, Bruce Berman, and Anne Linscott. Kingston and Montréal: Ethnicity & Democratic Governance and Rights & Democracy.

of individual liberty and equality (including religious liberty and equality).

The social context that gave this self-understanding urgency and significance was the fundamental problem faced by modernizing Western societies: the threat to liberty posed by a church (or competing churches) bent on hegemony – a threat to religious liberty conceived individualistically (the liberty of an individual to seek her or his own personal way to God, an individual's freedom of conscience) and to liberty more generally as, ultimately, the foundation of common citizenship.

> Western secularism was not designed for societies with deep religious diversity and…has persistent difficulties coping with community-oriented religions.

To overcome this problem, modernizing Western societies created or strengthened alternative centres of public power completely separate from their historically dominant churches. In some cases, the state forcefully extricated itself from a hegemonizing religion in the name of both religious liberty and liberty more generally. (Hence the anti-religious flavour of some secular states). Moreover, the break was typically a sharp one – a mutual exclusion (a wall, as Thomas Jefferson famously put it) between the two relevant institutions, one intrinsically and solely public, and the other expected to retreat into the private domain and remain there. The individualist underpinnings of this view are also fully evident.

This classic Western conception of secularism was designed to solve the internal problem of a single religion (Christianity) with different fiercely competing sects. It also appeared to rest on an active hostility to the public role of religion and an obligatory, sometimes respectful indifference to whatever religion does within its own internal, private domain. As long as it remains private, the state is not meant to interfere.

It is now increasingly clear that this form of Western secularism was not designed for societies with deep religious diversity and that it has persistent difficulties coping with community-oriented religions, such as Roman Catholicism, Islam, and some forms of Hinduism and Sikhism that demand a public presence for themselves, particularly when they begin to cohabit the same society. This individualistic secularism is, in many ways, too parochial to have widespread acceptability and is increasingly being challenged outside Western societies as well as within them. In other words, Western secularism has become part of the problem.

Religion-Centred Alternatives to Secularism Offer No Solution

Is nothing redeemable in Western secularism? Should societies revert to a more religion-centred state that fuses with rather than separates from religion? Not if they value freedom and equality. Historically such states, for example, the state that established the Anglican Church in England or the Catholic Church in Italy properly valued neither freedom nor equality. Such states recognized a particular version of the religion enunciated by that church as the official religion, compelled individuals to congregate in only that church, punished them for failing to profess its particular set of religious beliefs, levied taxes its support of the one particular church, and made instruction of its favoured interpretation of religion mandatory in educational institutions. In such cases, not only was there inequality between religions (notably between Christians and Jews) but also among churches of the same religion. As a result, such societies were frequently wracked by inter-religious or inter-denominational wars and actively persecuted their religious minorities.

The situation of states with such "established" religions has not changed much with time. In contemporary Pakistan, for instance, the virtual establishment of the dominant Sunni sect has led to the persecution of even Muslim minorities. For example, Ahmedis have been deemed non-Muslim and have been convicted for calling themselves Muslims or using the word "mosque" to designate their place of worship.

Israel suffers from the same problems. As a self-declared Jewish state, it cannot but exclude its own Arab citizens (let alone other Palestinians) from at least some of its scheme of rights and benefits. The privileged status of Orthodox Judaism also leads to effective discrimination against adherents of Judaism's reform and conservative offshoots.

Does this mean that all secular states are better than religion-centred states? No. Many such states (e.g. the British Raj in India and other colonial states) have historically separated themselves from religion to pursue power, wealth, or both more effectively and with few moral qualms. In opportunistically distancing themselves from all religions, these Machiavellian states fare equally poorly on an index of freedom and equality.

Standing in contrast to these "amoral" secular states are those that uphold freedom and equality, that is, value-based states in the mould of mainstream Western secularism. The problem, however, is that these are the very states that are said to be in crisis.

An Alternative Conception of Secularism: The Indian Model

Are there only two options to choose from: religion-centred, theocratic/pro-establishment states or purely individualistic, strict-separationist, Western secular states? Many non-Western societies have rejected secular states altogether and taken the first option. As Western societies become diverse, which way will they go? Will they become even more dogmatic in their assertions about their strict-separation secularism or, in view of changed circumstances, will they abandon it in favour of an unashamed embrace of some form of official establishment?

Or is there something that can get them out of this bind? Perhaps the problem lies with the implicit assumption that there is only one model of secularism: the one that emerged in the West. But have other models of secularism evolved elsewhere that may be better able to address the new demands facing Western societies without giving up the values for which the original model was devised?

The Indian model of secularism may well be of interest in this regard. It is a model that cannot be understood as a doctrine or a theory, but is one that has been worked out jointly by Hindus, Muslims, and adherents of other religions in the subcontinent, and that can be glimpsed in the best moments of inter-communal practice in India, as well as in the country's constitution, properly interpreted.

The model did not just grow out of the influence of colonial modernity in the first half of the 20th century, but had its own deeper historical antecedents tracing back to a well-documented religious heterodoxy as far back as Vedic times (in the second millennium BCE), through to the reshaping of Vedic Brahmanism under Buddhist and Jain influence from the middle of the first millennium BCE through to early medieval times (in the bhakti movements in sixth and seventh centuries CE), as well as the later arrival of Islam, and the emergence of Sikhism, all of which emphasized social equality (see text box on p. 76).

Perhaps the problem lies with the implicit assumption that there is only one model of secularism: the one that emerged in the West.

Seven features of the Indian model potentially lend themselves to broader application.

- Multiple religions are not extras, added on as an afterthought, but present at its starting point, as part of the societal foundation.
- It is not entirely averse to the public character of religions. Although the state is not identified with a particular religion or with religion more generally (there is no establishment of religion), there is official and therefore public recognition granted to its multiple religious communities.
- It has a commitment to multiple values of liberty and equality, not conceived narrowly as pertaining only to individuals but interpreted broadly to cover the relative autonomy of religious communities, as well as other more basic values such as peace and toleration between communities. (As such, the model is acutely sensitive to the potential within religions to sanction violence.)
- It does not erect a wall of separation between state and religion. There are boundaries, of course, but they are porous. This allows the state to intervene in religious affairs in various ways: granting aid to educational institutions of religious communities on a non-preferential basis; or prohibiting socio-religious practices that deny equal dignity and status to members of their own religion or to those of others (e.g. the ban on untouchability and the obligation to allow

everyone, irrespective of caste, to enter Hindu temples, and actions to correct gender inequalities). In short, it interprets separation to mean not strict exclusion or strict neutrality but rather what could be called principled distance.

- There is no need to choose between active hostility or passive indifference, or between disrespectful hostility or respectful indifference. Societies can combine the two: the state may intervene to inhibit some practices, so long as it shows respect for other practices of the religious community by publicly lending support to them.
- By not fixing its commitment from the start exclusively to individual or community values or marking rigid boundaries between the public and private, India's constitutional secularism allows decisions on these matters to be taken within the open dynamics of democratic politics, albeit with basic constraints, such as the renunciation of violence and protection of basic human rights, including the right not to be disenfranchised.
- Its commitment to multiple values and principled distance means the state tries to balance different, ambiguous but equally important values. This makes its secular ideal more like a contextual, ethically sensitive, politically negotiated arrangement (which is what it really is), rather than a scientific doctrine conjured by ideologues and merely implemented by political agents.

> A formulaic articulation of Indian secularism could go something like this: The state must keep a principled distance from all public or private, individual-oriented or community-oriented religious institutions for the sake of the equally significant (and sometimes conflicting) values of peace, worldly prosperity, dignity, liberty and equality.

In the interests of succinctness, a somewhat forced, formulaic articulation of Indian secularism could go something like this: The state must keep a principled distance from all public or private, individual-oriented or community-oriented religious institutions for the sake of the equally significant (and sometimes conflicting) values of peace, worldly prosperity, dignity, liberty, and equality (in all their complicated individualistic and communitarian versions).

Discerning students of Western secularism may now begin to find something familiar in this ideal. But then, Indian secularism has not dropped fully formed from the sky. Over recent decades and centuries, it has shared a history with the West and, in part, has learned from and built on it. Indian secularism may be seen to be a route to retrieving the rich history of Western secularism – one that has largely been forgotten, underemphasized, or frequently obscured by the formula of strict separation. If so, Western societies can find reflected in it a condensed version of their own history and a vision of their future.

But one can still object: Look at the state of the subcontinent! Look at India! How deeply divided it remains! How can success be claimed for the Indian version of secularism? The force of this objection should not be underestimated. The secular ideal in India is in periodic crisis and is deeply contested. Besides, at the best of times, it generates as many problems as it solves.

But it should not be forgotten that the modern, constitutionally secular state of India was set up despite the massacre and displacement of millions of people on ethno-religious grounds. It has survived in a context in which ethnic nationalism remains dominant throughout the world. As different religious cultures claim their place in societies across the world, India's development of secularism may offer the most peaceful, freedom-sensitive, and democratic way forward.

In particular, looking at the Indian experience it is important to keep in mind the following points.

- The state cannot avoid having or endorsing a policy toward religion or religious organizations. Religion plays an important part in the lives of many people and religious institutions inevitably interact with other (secular) institutions. So separation cannot mean the exclusion of religion from the public domain.

- Separation of church and state should also not be interpreted as strict neutrality. No state can possibly achieve the goal of absolute neutrality. It can neither help nor hinder all religions in the same manner and to the same degree.

- The state may interfere with religion – or refrain from such interference – depending entirely on which of these promotes the values of freedom and equality.

- Values of freedom and equality must be interpreted both as rights of individuals and, wherever required, as rights of communities. Community rights are particularly important if religious groups are vulnerable or, because of their small number, have relatively little power to influence the process of decision making.

- Secularism must be neither servile nor hostile to religion. It must manifest an attitude of neither blind deference nor indifference but of critical respect toward all religions.

- Secularism that professes principled distance and is sensitive to multiple values cannot avoid making contextual judgments. Contextual judgments allow for ethically sensitive balancing and compromise.

Secularism that professes principled distance and is sensitive to multiple values cannot avoid making contextual judgments. Contextual judgments allow for ethically sensitive balancing and compromise.

- Sensitivity to multiple values, the adoption of principled distance, and a commitment to contextual reasoning permit each society to work out its own conception of secularism and its own model of a secular state. Societies must recognize the need for multiple secularisms.

- Finally, those who think they are liberated from religion or believe their own system of belief is liberating – but not the beliefs of others – should accept, with humility, that none of their achievements are irreversible. They should also not fail to remember the history of oppressions within their own respective religious (and non-religious) traditions.

- As more and more societies become multi-religious, a sense of vulnerability of one's own religion, indeed of one's own world view will be crucial for a peaceful and just world order.

Conclusion and Policy Implications

India, by itself, is only one alternative model. This type of alternative version is likely embedded in the best practices of many states, including those Western states that are deeply enamoured by the ideology of mainstream Western secularism. And yet, the Indian model may help to demonstrate several points.

- Western states need to improve understanding of their own secular practices just as Western secularism needs a better theoretical self-understanding.

- Canada should carefully examine the normative potential in its own well-honed practices of social and political accommodation as well as looking to the Indian variant of a model based on "muddling through" to workable solutions rather than getting stuck on an idealized model developed at a particular time in the history of its parent (or neighbouring) societies.

- Canada, like other Western societies, must devise a secularism that is less rooted in Christianity, less exclusively reliant on classical liberalism, and more openly sensitive to public- and community-oriented religions.

- There must be willingness to recognize the religious rights of communities.

A Short History of Religious Heterodoxy in India

India has what Amartya Sen has called a long tradition of heterodoxy, citing numerous passages even in India's oldest classical texts – the Vedas (which date back to the middle of the second millennium BCE) and other Sanskrit texts – that testify to extensive questioning by sceptics and even outright agnostics and atheists of religious orthodoxy and of the role and privileged position of the Brahmin caste.

The conceptual space for the idea of principled distance between rulers and the adherents of different religious traditions can be traced back to the reshaping of Vedic Brahmanism under Buddhist and Jain influence from the middle of the first millennium BCE onward.

Especially important was the development in India of Buddhism. For the Buddha, belief in a deity was far less important than human relations and right conduct toward one's family and wider community. Further, since the function of the state is to prevent the disintegration of the society – and since caste structures constituted a force for disintegration – early Buddhists saw it as the duty of the ruler to oppose them, making Indian Buddhism one of the earliest originators of a version of the idea of social equality, an equality that in principle (if not always in practice) extended to both men and women.

The Buddhist emperor Ashoka (third century BCE) codified rules for public discussion of religious views, emphasizing restraint and the need to honour sects other than one's own. Buddhism was also particularly important for the later influence it exercised in early medieval India (sixth and seventh centuries CE) on popular religious movements, creating background conditions for the development of Indian secularism.

The bhakti movements arose in the sixth and seventh centuries, particularly in southern India. For exponents of bhakti, what mattered ultimately was liberation from rebirth and from the miseries of this worldly existence. But unlike earlier forms of Hinduism and Buddhism, the bhaktas believed that only the individual's devotion and faith in God could enable them to do so. Adherents decried all forms of rituals, undermining the position of Brahmins (whose self-understanding was that they alone could carry out necessary rituals) and eventually challenging the caste system. One particular bhakti movement, the Vir Shaivite movement founded by a Karnataka saint (Basava) in the 12th century went furthest, rejecting Vedic authority, the role of priests, all caste distinctions, and even the rite of cremation, favouring burial instead. More significantly, it attempted a radical restructuring in the role of women in south Indian society. It insisted on the equality of men and women, promoted the remarriage of widows, condemned child marriage as well as arranged marriages, and no longer classed women as polluted during menstruation.[2]

The arrival of Islam in India (starting in the eighth century) broadened the choice before individuals of teachers and deities. The confluence of bhakti and (Islamic) Sufi traditions also led to further innovations. These syncretic inventions deviated sharply from both orthodox Hinduism and Islam, just as they bypassed the conflict between the orthodoxies of the two faiths. Like bhakti, Sufism frequently asserted the freedom of the individual to experiment with Islamic religious truth, even if such experimentation entailed a deep questioning of the *sharia*. Nirguna bhakti was as sceptical of idolatry as were all forms of Islam.

The rejection of the caste system by radical bhakti movements paralleled the propagation of social and religious equality professed by Islam. Both popular Islam and popular Hinduism veered toward individual religious idiosyncrasy and the rejection of social institutions and their power, as exemplified in the 16th century teachings of Ramananda, who taught egalitarianism and accepted disciples regardless of caste. Kabir, one of his pupils, took his teacher's views in an even more radical direction, arguing that each devotee should seek God directly and

2 See, page 11 of Kenneth Jones' 1989 book *Socio-Religious Reform Movements in British India*, published by Cambridge University Press.

envisioning a radically egalitarian social order. His views were endorsed by broad sections of society including peasants, artisans, and untouchables.

As the bhakti movement emphasized individual choice and a devotional path to God through the choice of an individual guru or *sant*, so the Sufis gave prominence to *pirs* and fakirs. Over time the very distinction between guru and *pir*, between *sant* and fakir began to break down and those who were initially brought up as Hindus and Muslims forsook formal boundaries to follow the more fluid teachings of the Shaktas, the bhakti saints, and the Sufis. Those who did not belong to the upper levels of society followed and fulfilled their religious needs through what Romila Thapar calls the guru-*pir* tradition. This tradition, which emphasized individual choice, dissent, social equality, the mundane welfare of the people and, by sustaining the fluidity of boundaries between clearly demarcated elite religions, taught toleration and a form of limited but sincere universal social ethic, was followed by a majority of the people of India. The extensive (though not always uniform) practice of different forms of toleration and respect for religious heterodoxy in subsequent centuries (including the era of modern Indian secularism) is believed to draw its conceptual resources from this tradition.

The 16th century Mughal (i.e. Muslim) emperor Akbar epitomized the tradition, abolishing the *jizya* (pilgrim tax on Hindus), forbidding forcible conversions to Islam, removing restrictions on building temples, and appointing Hindus to high office. Echoing the religious councils organized by his Buddhist predecessor (Ashoka) two millennia earlier, he also organized religious discourses which were initially restricted to Muslims but after 1572 were opened to Hindus, Jains, Parsis, Christians, and even atheists – in sharp contrast to other parts of the world where religious bigotry and intolerance were rampant. (For example, 1572 also marked the St. Bartholomew's massacre in France.)

Akbar also developed and implemented the largely Sufi doctrine of *sulhikul*, under which all religions were equal, such that the festivals of all religious communities were to be publicly observed. This tradition of equal respect and impartiality by the state toward people of all religions was continued in the early period of British rule.

The coexistence over long periods of this great multiplicity of religious and non-religious world views and the impossibility or futility of one totally dominating or annihilating the other gave rise to a conceptual space which enabled the development of traditions of religious freedom. Not only were different faiths permitted to promote their teachings but also to build their own places of worship. As Max Weber put it, "religious and philosophical thinkers in India were able to enjoy nearly absolute freedom for long periods. Freedom of thought in ancient India has no parallel in the West before the recent age."[3]

---

3 See pp 61-62 of *India as a Secular State* by Donald Eugene Smith. (Princeton: Princeton University Press), 1963.

A Survey of Recent Research on Religious Diversity and Implications for Multiculturalism Policy

Research Staff

Introduction

In the wake of rising interest in issues of religious identity in Canada and other countries, this article summarizes research that prominent academics conducted between April 2007 and March 2008 with funding from the Multiculturalism Branch of Citizenship and Immigration Canada.[1]

Religious identity is central to the lives of many individuals, and the intensity and public manifestation of those identities is increasing in many countries. Even predominantly secular societies must address challenges associated with growing religious diversity.

Significant public discourse on the place of religion in Canadian society has been going on for several decades. What is new in recent years is that our long-standing approach to accommodating religious differences must adapt to the increasing religious diversity in Canada. Uncertainty over whether and how to adapt private and public practice to this new reality has been evident in the significant attention that the media and the general public have paid to visible religious markers in clothing (e.g. head covers for Muslim women, turbans for Sikh men), faith-based arbitration, and incidents that have been perceived as signs of increased anti-Semitism and Islamophobia. Though Canada's religious minorities remain small, their continuing growth, coupled with increasing religious diversity, suggest that these issues will have a higher profile in the future.

Recent Research Efforts and Remaining Gaps

Despite the scarcity of basic information on religious identity and its relevance to public policy, interest in research on religious diversity – its potential effects and the policy responses to it – has increased over the last decade.

The question "What is this person's religion?" was last asked in the 2001 Census of Canada, and will next be asked in 2011. Statistics Canada asked some religious identity questions on more recent surveys (such as the General Social Survey), but the sample sizes of those adhering to minority faiths are too small to use in research. The 2002 post-census Ethnic Diversity Survey (Statistics Canada, 2002) has adequate minority counts but is dated: attitudes about religion may have been changing as we move away from the events of September 11, 2001. Thus, there is a gap in data on religious diversity and the intensity of religious identities.

1 The Multiculturalism Program was transferred from the Department of Canadian Heritage to the Department of Citizenship and Immigration in October 2008.

Nevertheless, a number of efforts have been made in recent years to understand the realities and implications of the increasing range of religious identities in Canada.

In light of a growing number of controversies over both private and public accommodation of religious minorities across Canada (e.g. Islamic arbitration and public funding for religion-based schools in Ontario, and the incidents in Quebec that led to the creation of the Bouchard-Taylor Commission), round-table discussions suggest that a lack of religious literacy among decision makers and the public at large may be hampering identification of and effective response to situations that could compromise social cohesion.

> Despite the scarcity of basic information on religious identity and its relevance to public policy, interest in research on religious diversity, its potential effects and the policy responses to it has increased over the last decade.

Although the preamble to the *Canadian Multiculturalism Act* lists religion as one of the fundamental characteristics of Canadian diversity, some have argued that the public discourse around multiculturalism and immigration, and perhaps citizenship more broadly, has overlooked the importance for many Canadians of religious identities (as distinct from other cultural identity markers, such as ethnicity and language) and the needs of religious communities (Biles and Ibrahim, 2005).

In February 2008, the Department of Canadian Heritage hosted a forum on religious diversity, attended by over a hundred experts and policy makers, at which several researchers presented their findings. This forum was the culmination of the Multiculturalism and Human Rights Branch's efforts from 2006 to 2008 to take stock of the demographic, social, and cultural challenges facing Canada. To generate discussion on the possible policy implications of the findings, the event showcased the Department's commissioned research on religious diversity. Drawing on this research, a special edition of *Canadian Diversity* magazine was devoted to religious diversity in Canada (Jedwab, 2008a and 2008b; Seljak 2008; Bramadat and Wortley 2008a; Dib, 2008; Delic, 2008).

This article summarizes the commissioned researchers' findings and the resulting policy implications. The following themes recur: religious radicalization, interactions of religious Canadians with an increasingly secular Canadian society, social capital within religious communities, and the challenges involved in integrating Muslim Canadians.

Religious Radicalization and Youth: Importation and Strain

Paul Bramadat and Scott Wortley researched youth radicalization in Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, and Sikhism.

Although the 1985 Air India bombing gave Canadians an early indication of the potential security threats associated with radicalism grounded (at least in part) in religious identity, it was not until the events of September 11, 2001, that such threats and the need to understand their causes acquired an acute urgency throughout North America and around the world. The new post-9/11 environment has focused attention on the intersection of race, ethnicity, and religious identity. Bramadat and Wortley point to the need to fill in the gaps in our understanding of this intersection and its implications for public policy – particularly regarding public security and multiculturalism.

They point out that although radicalization may be due to a variety of causes, in the current environment there may be a need to address the causes of exclusion and marginalization, since they may be contributing to anti-social behaviour and radicalization. Perhaps more than any other recent event, the 2005 terrorist bombings in London sharpened the focus on minority youth, since the perpetrators were young men who had been brought up in British culture. As well, during the summer of 2006, police arrested and charged 17 men in the Greater Toronto Area under Canada's anti-terrorism laws on suspicion of planning a series of major attacks in Ontario as part of an Islamic terrorist cell. A majority of the suspects were young; some in their teens and early 20s.

Such events have made the intersection of radicalism, youth, and religion a controversial matter of public discussion in Canada. Bramadat and Wortley argue there is a clear need to better understand the scope and nature of this as-yet under-researched intersec-

tion. A balanced exploration would require that religious youth radicalization be examined broadly, rather than focusing narrowly on Muslim youth. In addition, a preoccupation with national security can lead to perceptions of racial and religious profiling, which may undermine civil liberties and equality provisions for some minority ethnic or religious communities. Other research suggests that an effective multicultural approach could satisfy security needs by viewing factors contributing to antisocial behaviour and radicalization more widely as "social" security concerns. This would require working with communities and keeping in mind the social aspects, while factoring in respect for public liberties and human rights.

> Although the preamble to the Canadian Multiculturalism Act lists religion as one of the fundamental characteristics of Canadian diversity, some have argued that the public discourse around multiculturalism and immigration, and perhaps citizenship more broadly, has overlooked the importance for many Canadians of religious identities and the needs of religious communities.

Bramadat and Wortley assert that of the five religions surveyed, none has proven historically to be more prone to violence than any other (Bramadat and Wortley, 2008a). Furthermore, by analyzing the content of 181 Canada-based religious web sites that target youth, they determined that only a small percentage (3.8%) of sites promote religious radicalization or violence (Bramadat and Wortley, 2008b).

Bramadat and Wortley also examine competing models in the analysis of religious youth radicalization: the importation model and the strain model. According to the importation model, religious extremism or radicalization is "imported" into Western countries such as Canada, having been developed elsewhere. The strain model, on the other hand, evaluates religious radicalization according to the conditions immigrants and minorities face within host societies (Bramadat and Wortley, 2008a).

Although both models may apply to Canada, and given that one of the objectives of the *Canadian Multiculturalism Act* is to address the integration challenges that "individuals and communities of all origins" face, Bramadat and Wortley view the strain model as most relevant to multiculturalism policy and programming.

Based on the assumptions of the strain model, Bramadat and Wortley hypothesize that religious youth radicalization may be rooted in the experience of inequality, intolerance, and discrimination. They suggest that "perceptions of social injustice, along with associated feelings of anger, despair, and alienation may provide young people with the motivations/justifications they need to participate in both crime and religious extremism" (Bramadat and Wortley, 2008a).

If the assumptions of this model are correct, Bramadat and Wortley argue for an approach to combating radicalization based on adding a focus on religious discrimination to policies and programs designed to combat hatred and discrimination. A more holistic approach would incorporate goals in addition to dealing with discrimination: goals such as removing barriers to full social, economic, and political participation, and working with communities on the entrenchment of democratic values and the sense of belonging.

Interaction of Religious Canadians with an Increasingly Secular Canadian Society

David Seljak explored the theme of how religious Canadians interact with what is widely perceived as being an increasingly secular society. He explains that in recent years, our understanding of the relationship between the state and religious institutions and communities in Canada has been tested by events and public controversy pertaining to issues such as faith-based arbitration and school funding in Ontario, as well as reasonable accommodation in Quebec. During summer 2005, a public debate that was going in many directions over a proposal to let Ontario residents use Islamic law to settle family disputes according to the province's existing arbitration legislation ended abruptly when the Ontario government announced plans to ban all faith-based arbitration in the province on the grounds that such a ban would clarify the boundaries between church and state. Subsequently, during the 2007 electoral campaign, the province's

political parties crossed swords over proposals to extend public funding to Ontario's faith-based schools.

In 2008, the Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences in Quebec suggested (in what is known as the Bouchard-Taylor report) that the province should define its approach to dealing with the needs of its religious communities, and particularly the distinction between secular institutions associated with "the state" and the rights of individuals to religious expression.

Seljak suggests a common factor linking these debates is confusion about the nature and parameters of secularism in a modern society, particularly the question of the appropriate relationship between religious beliefs and their expression in the public sphere. His recent work in this area, featured elsewhere in this issue, suggests this confusion may be due to poor understanding of the limits of secularism. This lack of understanding may be compounded by the influence of American secularism and a "myth of progress" that manifests itself in part as the popular belief that to become modern and advanced, a society must increasingly free itself of religious belief.

Seljak contends that the notion of the separation of church and state, a clear and precise "wall of separation" between these two institutions, is inaccurate as a description of the Canadian situation. Although Canada has become more secular its separation of political, economic, and social institutions from religious institutions, a majority of Canadians still describe themselves as "Christian". As well, the number of non-Christian religious communities has increased since the 1970s.

Seljak concludes that any attribution of a clear separation between church and state to the evolution of Canadian government and society would be abstract, ahistorical, and therefore false (Seljak, 2008). He suggests that perpetuation of what he terms the myths of secularism and progress may inhibit the promotion of diversity and inclusion, which are among the goals of Canadian democratic participation and multiculturalism. In other words, ignoring the limits of secularism on the one hand and the increase in religious pluralism on the other may:

- mask the prevalence of typically ascribed Christian values in Canadian public culture and in institutional practices and structures;
- alienate large sectors of the Canadian population by refusing to acknowledge or respect the public elements of their religious traditions;
- ignore other claims made in the name of religion (for example, claims by Aboriginal peoples for access to certain lands in order to fulfill requirements of Aboriginal spirituality);
- discourage contributions to Canadian society by faith-based institutions and organizations, such as schools, hospitals, and social service agencies, as well as cultural, sports, and charitable organizations;
- foster resistance to reasonable accommodation of religious differences, a human right that guarantees that a practice or policy that serves the majority does not discriminate against members of religious minority groups;
- encourage the creation of religious "ghettoes": closed ethno-religious communities that have relatively little connection to the rest of Canadian society; and
- prevent integration of ethno-religious newcomers (immigrants and refugees) by giving the Canadian state and society a public face that they see as foreign or hostile.[2]

Seljak suggests a common factor linking these debates is confusion about the nature and parameters of secularism in a modern society, particularly the question of the appropriate relationship between religious beliefs and their expression in the public sphere.

Social Capital Within Religious Communities

Jedwab (2008a) argues that religious associations play an important, but overlooked, role in Canadian civil society – as important drivers of the social capital that is generated within society. He argues that nearly half of North America's stock of social capital is religious or religiously affili-

2 This list of challenges is taken from Seljak, pp. 6-24.

Table 1
Importance Attached to Citizenship Values among Adherents of Different Religious Communities

	Percentage viewing the following citizenship values as "Very Important"			
	Help the Less Privileged Citizens in the Country	Understand Others' Opinions	Always Obey Laws	Be Active in Associations
Roman Catholic	74.6	68.3	85.0	34.2
Protestant	71.6	70.5	86.7	30.4
Jewish	87.6	72.3	82.8	42.6
Islam	71.5	51.2	80.5	51.2
Buddhist	68.7	55.8	79.2	33.0

Source: *International Social Survey Program and Carleton University Survey Centre (2004).*

ated (as measured by indicators such as association memberships and philanthropy).

For example, between 1960 and 1990, Jedwab notes that spending by all levels of government on health, education, and social services grew rapidly, though direct delivery of many services remained in the hands of non-profit organizations. Religious congregations (local churches, temples, mosques, synagogues, and other places of worship) have responded to social needs arising in their communities, including those that may in part reflect reductions in government support. Of religious organizations that serve people directly, 73 percent primarily serve the general public (i.e. not just their own members). From the perspective of what is sometimes described as "good" social capital, he notes that only 27 percent of religious organizations say their members benefit most from their activities, while nearly 70 percent report that both members and non-members benefit from their services. This compares to the 46 percent of all organizations (i.e. both religious and non-religious) where non-members report benefiting from the services provided.[3]

Canada has the second-largest non-profit sector in the world, according to the *Canadian Nonprofit and Voluntary Sector in Comparative Perspective*, which reports on the sector in 37 countries on the basis of size, scope, and donations. Among the registered religious charities, more than 40 percent (32,000) are faith-based, which include places of worship, clubs, and other forms of association (Hall et al., 2005).

Although religion is a very important source of social capital, mobilizing members in laudable causes and purposes, such mobilization may sometimes raise concerns. On more than one occasion, public attention has been directed to the link between religious activism and the security of Canadians.

Jedwab nevertheless argues that religious world views promote beneficial social capital overall, countering concerns that religious activism may undermine security. He notes that major world religions – Judaism, Hinduism, Buddhism, and Islam – like Christianity, all espouse some equivalent of a "golden rule" or ethic of reciprocity ("Treat others as you would like to be treated") and that most religiously engaged people believe that the relief of poverty or suffering (i.e. doing good deeds) is a practical application of their faith. In particular, he cites a 35-country inquiry into views of citizenship among five religious groups that reveals few differences in opinion regarding certain tenets of good citizenship[4] (Table 1).

This evidence suggests that religious engagement fosters greater belonging and discourages threats (real or perceived) to security. However, a macro-level view shows that diverse views do exist within each religious group in Canada, including more radical views than the mainstream (among Christian and Jewish groups as well as among Muslims, Sikhs, etc.).

Challenges of Integrating Muslim Canadians

As a case study of a Canadian religious group that has been the focus of a disproportionately large amount of public and media debate in recent years, Zijad Delic was commissioned to conduct a comparative study on Muslim integration in Canada, France and Bosnia.

3 Figures quoted in the paragraph are from Jedwab, 2008a.

4 Ibid.

TABLE 1
Importance Attached to Citizenship Values among Adherents of Different Religious Communities

	Percentage viewing the following citizenship values as "Very Important"			
	Help the Less Privileged Citizens in the Country	Understand Others' Opinions	Always Obey Laws	Be Active in Associations
Roman Catholic	74.6	68.3	85.0	34.2
Protestant	71.6	70.5	86.7	30.4
Jewish	87.6	72.3	82.8	42.6
Islam	71.5	51.2	80.5	51.2
Buddhist	68.7	55.8	79.2	33.0

Source: *International Social Survey Program and Carleton University Survey Centre* (200[illegible]).

ated (as measured by indicators such as association memberships and philanthropy).

For example, between 1960 and 1990, Jedwab notes that spending by all levels of government on health, education, and social services grew rapidly, though direct delivery of many services remained in the hands of non-profit organizations. Religious congregations (local churches, temples, mosques, synagogues, and other places of worship) have responded to social needs arising in their communities, including those that may in part reflect reductions in government support. Of religious organizations that serve people directly, 73 percent primarily serve the general public (i.e. not just their own members). From the perspective of what is sometimes described as "good" social capital, he notes that only 27 percent of religious organizations say their members benefit most from their activities, while nearly 70 percent report that both members and non-members benefit from their services. This compares to the 46 percent of all organizations (i.e. both religious and non-religious) where non-members report benefiting from the services provided.

Canada has the second-largest non-profit sector in the world, according to the *Canadian Nonprofit and Voluntary Sector in Comparative Perspective*, which reports on the sector in 37 countries on the basis of size, scope, and donations. Among the registered religious charities, more than 40 percent (32,000) are faith-based, which include places of worship, clubs, and other forms of association (Hall et al., 2005).

Although religion is a very important source of social capital, mobilizing members in laudable causes and purposes, such mobilization may sometimes raise concerns. On more than one occasion, public attention has been directed to the link between religious activism and the security of Canadians. Jedwab nevertheless argues that religious world views promote beneficial social capital overall, countering concerns that religious activism may undermine security. He notes that major world religions – Judaism, Hinduism, Buddhism, and Islam – like Christianity, all espouse some equivalent of a "golden rule" or ethic of reciprocity ("Treat others as you would like to be treated") and that most religiously engaged people believe that the relief of poverty or suffering (i.e. doing good deeds) is a practical application of their faith. In particular, he cites a 35-country inquiry into views of citizenship among five religious groups that reveals few differences in opinion regarding certain tenets of good citizenship[4] (Table 1).

This evidence suggests that religious engagement fosters greater belonging and discourages threats (real or perceived) to security. However, a macro-level view shows that diverse views do exist within each religious group in Canada, including more radical views than the mainstream (among Christian and Jewish groups as well as among Muslims, Sikhs, etc.).

Challenges of Integrating Muslim Canadians

As a case study of a Canadian religious group that has been the focus of a disproportionately large amount of public and media debate in recent years, Ziad Delic was commissioned to conduct a comparative study on Muslim integration in Canada, France and Bosnia.

3 Figures quoted in the paragraph are from Jedwab, 2008a.

4 Ibid.

For Canadian Muslims, Delic suggests that Canada's multiculturalism model opens up opportunities to renew and reform their communal outlook within mainstream society while maintaining their religious beliefs. He argues that "this approach is unlike the one experienced by Muslims in France who live in a model of systemic assimilation or Muslims of Bosnia who were politically and socially under pressure to abandon their religious beliefs and become 'others'" (Delic, 2008). He argues the major difference is that Canada consciously and officially defines itself as a multicultural state in that it not only tolerates but also welcomes people with a variety of ethnic origins, respects minority religions and cultures, and has made constitutional commitments to this end. Canadian integration policies can help visible or religious minorities engage in their surroundings, reconcile societal differences, and create realistic opportunities for both minorities and majorities to contribute to society as a whole.

A recent survey suggests these policies may be effective: a majority of Canadian Muslims feel at ease and comfortable in Canada, recognize Canada as their homeland, and are proud to be called Canadians (CBC News; Environics Research Group, 2007). Yet obstacles to integration, inclusion, and participation remain. At odds with that survey – which found that 45 percent of Canadian Muslims have at least one university degree – is the fact that Muslims have the second-highest unemployment rate in Canada: 14.4 percent of Muslims are jobless, almost twice the national rate (Statistics Canada, 2001; Mujahid and Egab, 2004). In short, Canadian society does not yet appear to embrace Muslims as full citizens. As Husaini has noted, "If people are constantly reminded that they do not belong, whether on the crude level of the rhetoric of far-right discourse or media or the day-to-day discrimination, subtle or otherwise, that they may face, or when the government fails to listen to their concerns and request for needs, it is only a matter of time before they will feel alienated and lose the desire to belong" (Husaini, 1990).

According to Delic, overcoming the obstacles of integration and inclusion and expanding the opportunities to engage Canadian Muslims in Canada's civic, economic, social, and political life would be a major national undertaking. To facilitate this process, he argues that representatives of Canadian Muslim associations and government policy makers must make a priority of increasing Muslims' engagement in Canada. Delic calls on leaders, scholars and institutions (Muslim as well as non-Muslim) to find ways to help Canadian Muslims to participate fully in Canada.

References

Biles, John, and Humera Ibrahim. 2005. "Religion and Public Policy: Immigration, Citizenship, and Multiculturalism – Guess Who's Coming to Dinner?" in Paul Bramadat and David Seljak (eds.), *Religion and Ethnicity in Canada*. Toronto: Pearson Longman, pp.154-77.

Bramadat, Paul, and Scot Wortley. 2008a. "Religious Youth Radicalization in Canada." *Canadian Diversity*. Winter. Vol. 6:1; 56.

———. 2008b. *Religious Youth Radicalization in Canada*. Research Report #23. Ottawa: Department of Canadian Heritage.

Delic, Zijad. 2008. *Constructive Integration of Canadian Muslims: Comparison with Canada, Bosnia, and France*. Research Report. Ottawa: Department of Canadian Heritage.

Dib, Kamal. 2008. "Religious Diversity and Security in a Pluralistic Society: A Canadian Research Approach." *Canadian Diversity* Winter. Vol. 6.1.

Environics Research Group. 2007. *Survey of Muslims in Canada*. Toronto: Author.

Hall, Michael H., Cathy W. Barr, M. Easwaramoorthy, S. Wojciech Sokolowski, and Lester M. Salomon. 2005. *The Canadian Nonprofit and Voluntary Sector in Comparative Perspective*. Toronto: Imagine Canada.

Husaini, Z. 1990. *Muslims in the Canadian Mosaic: Socio-Cultural and Economic Links with their Countries of Origin*. Edmonton: Muslim Research Foundation. p. 112.

Jedwab, Jack. 2008a. "Religion and Social Capital in Canada." *Canadian Diversity* Winter. Vol. 6.1.

———. 2008b. "Religious Diversity and Canada's Future." *Canadian Diversity* Winter. Vol. 6.1.

Mujahid, Abdul Malik, and Amerah Egab. 2004. "A Profile of Muslims in Canada." *TorontoMuslims.com*. <http://www.torontomuslims.com/thinking/muslimsin-canada.asp>.

Seljak, David. 2008. "Secularization and the Separation of Church and State in Canada." *Canadian Diversity* Winter. Vol. 6.1.

Statistics Canada. 2001. 2001 Census of Canada. Ottawa: Author.

———. 2002. *Ethnic Diversity Survey*. Ottawa: Author.

International Migration and the Governance of Religious Diversity

Co-edited by: Paul Bramadat, Director, Centre for Studies in Religion and Society, University of Victoria, Canada Matthias Koenig, Department of Sociology, University of Göttingen, Germany

This volume is the first in a new series, "Migration and Diversity: Comparative Issues and International Comparisons," that is a partnership of the Metropolis Project and Queen's University's School of Policy Studies. Volumes are developed at the annual International Metropolis Conferences and are published as part of the Queen's Policy Studies Series through McGill-Queen's University Press. The series editors, James Frideres (University of Calgary) and Paul Spoonley (Massey University) work with the editors of each volume to ensure that the volumes speak to both research and policy.

This volume explores the wide range of social and political responses to religious diversity that one finds in Western states. Authors focus on changes in the political, legal and social responses to religious diversity resulting from increased international migration and the public visibilityof new religious minorities in the West.

The first part of the volume examines contemporary theoretical debates about the governance of religious diversity in immigrant receiving countries. The second part presents original in-depth analyses of specific national contexts in which readers can scrutinize the social forces at work in the governance of religious diversity. The third part puts these national case studies into comparative perspective through an examination of both international normative frameworks for policy-formulation and the impact of contemporary world events on international public discourse about the relationship between religious diversity and migration.

Gouvernement du Canada / Government of Canada
Projet de recherche sur les politiques / Policy Research Initiative

PROJET DE RECHERCHE SUR LES POLITIQUES

HORIZONS

10e anniversaire

MARS 2009 VOLUME 10 NUMÉRO 2

La diversité religieuse au Canada

www.recherchepolitique.gc.ca

CONVENTION DE LA POSTE-PUBLICATION
Nº 40560504

RETOURNER TOUTE CORRESPONDANCE NE POUVANT ÊTRE LIVRÉE AU CANADA À :
Projet de recherche sur les politiques
56, rue Sparks, 1er étage
Ottawa (Ontario) K1P 5A9

Canada

L'équipe Horizons du PRP

Directeur exécutif
Thomas Townsend

Comité de rédaction
André Downs
Robin Henderson
Jean Kunz
David Péloquin
Thomas Townsend
Judy Watling

Production
Alain Denhez
Nicola Gaye
Marissa Martin
Julie Saumure
Élisabeth Vu
Nancy White

Conception et mise en page
Zsuzsanna Liko Visual Communication Inc.

ISSN 1487-7090

Horizons est publié par le Projet de recherche sur les politiques (PRP) à l'intention des chercheurs en politiques du gouvernement fédéral. L'objectif premier du PRP est d'approfondir, de rassembler et d'intégrer les connaissances sur des questions de recherche intersectorielles pertinentes pour la planification des politiques à moyen terme du gouvernement du Canada. *Horizons* présente les travaux de chercheurs de ministères fédéraux et d'experts externes sur des sujets liés aux activités de recherche du PRP. Pour de plus amples informations sur le PRP ou pour consulter les anciens numéros d'*Horizons*, veuillez visiter <www.recherchepolitique.gc.ca>.

L'existence des sites web cités dans le présent numéro a été confirmée en décembre 2008.

Pour les commentaires, les questions, les demandes d'abonnement et les changements d'adresse, voici nos coordonnées :

Format alternatif : disponible sur demande

Courriel : horizons@prs-srp.gc.ca
Téléphone : 613-947-1956
Télécopieur : 613-995-6006

Les opinions exprimées n'engagent que leurs auteurs et ne reflètent pas nécessairement celles de tout organisme lié à l'auteur ou à Horizons.

© Travaux publics et Services gouvernementaux Canada, 2009.

Sources Mixtes
FSC

Dix ans de savoir

10e anniversaire

Peu après la mise sur pied du Projet de recherche sur les politiques (PRP), force a été de constater qu'il lui fallait un moyen de diffuser les résultats d'études liées aux politiques. C'est ainsi que la publication intitulée *Horizons* a vu le jour. À cette époque, il ne s'agissait que d'un bulletin contenant de courts articles visant à orienter les analystes vers des recherches portant sur des thèmes susceptibles d'intéresser la communauté tant des praticiens que des chercheurs en politiques. Au cours des dix dernières années, la revue *Horizons* est devenue l'une des publications-phares dans ce domaine au Canada.

Depuis l'époque où *Horizons* n'était qu'une publication interne du gouvernement fédéral tirée à quelques centaines d'exemplaires, son mode de distribution a bien changé : la revue, dont un numéro régulier est généralement téléchargé plus de 10 000 fois, est désormais publiée sur Internet et peut être consultée gratuitement dans le monde entier.

Nos objectifs sont malgré tout demeurés les mêmes : publier des articles de grande qualité sur des questions qui présentent un intérêt grandissant sur le plan des politiques. Le choix des sujets est souvent – mais pas toujours – orienté par les recherches confiées au PRP. Tous les numéros d'*Horizons* sont conçus pour encadrer les enjeux stratégiques, pour aiguiller les décideurs vers des études de grande qualité, pour informer les chercheurs – tant au sein de l'appareil fédéral qu'à l'extérieur – de contribuer par l'entremise de leurs recherches à l'élaboration des politiques, et pour faire connaître les besoins de données et d'analyse, aussi bien théorique qu'empirique, qui devront être comblés pour assurer que le processus d'élaboration des politiques solidement soit fondé sur les preuves.

De nombreux numéros d'*Horizons* sont demeurés d'actualité au fil des ans et sont encore fréquemment consultés. Par exemple, celui sur la santé de la population (volume 2, numéro 3) a été téléchargé pas moins de 1 500 fois l'année dernière, soit neuf ans après sa parution.

Le présent numéro marque le 10e anniversaire d'*Horizons*, dont les 42 numéros parus jusqu'à maintenant ont traité de toutes sortes de sujets d'intérêt pour le domaine des politiques publiques.

Projet de recherche sur les politiques

HORIZONS

Table des matières

6 Survol

La diversité religieuse dans un Canada multiculturel Quo Vadis?

Jean Kunz, Projet de recherche sur les politiques

Sommaire exécutif

4 Gérer la diversité religieuse : Possibilités et défis

Tendances mondiales

14 Tendances mondiales de l'identité religieuse
Scott M. Thomas, University of Bath

Relever les défis « micro »

19 Les musulmans au Canada : Les résultats de l'enquête 2007 d'Environics
Michael Adams, Environics Research Group

27 Le dialogue interconfessionnel au Canada
David Seljak, St. Jerome's University in the University of Waterloo

Relever les défis « meso »

34 La religion dans le système scolaire public au Québec : Un changement pour l'égalité et la diversité
Micheline Milot et Stéphanie Tremblay Université du Québec à Montréal

40 La religion dans l'armée canadienne : L'adaptation à une société de plus en plus pluraliste
Joanne Benham Rennick, St. Jerome's University in the University of Waterloo

44 À l'image de la diversité religieuse dans la politique générale canadienne : Points de vue des praticiens en matière de politique fédérale
Nicola Gaye et Jean Kunz, Projet de recherche sur les politiques

50 Les « niveaux d'analyse » et l'avenir de la politique internationale en matière d'identité religieuse
Scott M. Thomas, University of Bath

Relever les défis « macro »

59 Le rôle et la place du discours religieux dans une société démocratique
Mark Cladis, Brown University

65 Laïcité et diversité religieuse : Toujours d'actualité
Sophie Therrien, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles du Québec

71 Composer avec la diversité religieuse : Le modèle indien
Rajeev Bhargava, Centre for the Study of Developing Societies, Delhi

Recherches récentes

78 Une étude des recherches récentes sur la diversité religieuse et les conséquences sur la politique de multiculturalisme
Citoyenneté et Immigration Canada

Richard Fadden
Sous-ministre
Ministère de la Citoyenneté et
de l'Immigration

Thomas Townsend
Directeur exécutif
Projet de recherche sur les politiques

Gérer la diversité religieuse

Possibilités et défis

La popularité de la série télévisée canadienne *Little Mosque on the Prairie* démontre bien que la diversité religieuse est une réalité dans la vie quotidienne d'un grand nombre de Canadiens ordinaires. Une étude effectuée par le Pew Global Attitudes Project en 2008 démontre que la religion demeure toujours une composante essentielle dans la vie des gens pour la plupart des pays visés par l'enquête. Même si le Canada n'était pas inclus dans l'étude Pew, ces conclusions sont néanmoins en accord avec la situation qui prévaut ici.

En effet, bien que la participation aux services religieux soit en déclin, une majorité de Canadiens professent toujours leur appartenance à une confession religieuse. Cependant, les tendances de l'immigration sont en voie de modifier la façon dont les Canadiens expriment leur foi. Les faits présentés dans le présent numéro d'*Horizons* confirment l'ampleur croissante de la diversité religieuse au Canada. Plus particulièrement, alors que les confessions traditionnelles catholique et protestante ont reculé durant la dernière décennie, le nombre d'adhérents à d'autres confessions religieuses a doublé pour cette même période. En outre, durant les dernières années, certains enjeux associés à la diversité religieuse ont surgi dans plusieurs domaines des politiques gouvernementales tant au Canada qu'à l'étranger.

Quelles en sont donc les implications? Dans le processus d'élaboration et dans l'application d'une politique, devrait-on revoir la façon dont on traite les défis liés à la religion?

Les questions posées par la diversité religieuse deviendront vraisemblablement de plus en plus saillantes avec le temps. Grâce à des changements récents dans le mode d'interaction des gouvernements avec les citoyens – par exemple le recours croissant aux services d'ombudsman – , les particuliers ont de nouvelles façons de porter plainte lorsqu'ils considèrent que des politiques gouvernementales nuisent à la pratique de leur religion. Les employés fédéraux ont également un nouvel outil pour s'exprimer. En effet, des modifications récentes à la *Loi sur les relations de travail dans la fonction publique* ont mis en place un système informel de gestion des conflits afin de résoudre les tensions en milieu de travail, y compris celles liées à la religion. Les responsables des politiques seront appelés à déterminer comment adapter les politiques, s'il y a lieu de le faire, en fonction des besoins particuliers des Canadiens de différentes confessions religieuses.

Cet aspect des politiques gouvernementales est aussi intrinsèquement horizontal. Une meilleure compréhension des différences religieuses et du rôle des identités religieuses dans le tissu social du pays révélera vraisemblablement des besoins et des possibilités en matière de politiques qui inciteront un grand éventail de ministères et d'organismes à revoir les programmes et les politiques dont ils sont responsables et à déterminer quelles en seront les implications pour leurs méthodes de dotation en personnel et de gestion. En outre, l'élaboration, la conception et la mise en œuvre de certaines politiques intérieures et extérieures peuvent suggérer de nouvelles approches pour répondre à la diversité religieuse croissante dans les autres secteurs de politiques.

Les mécanismes d'apprentissage mutuel et d'élaboration horizontale des politiques sont encore faibles, en partie parce que les fonctionnaires considèrent ce sujet délicat, mais également parce qu'il y a peu de forums permettant de mettre les connaissances en commun et d'échanger des pratiques efficaces.

Comment les structures en place nous permettent-elles de composer avec ces nouvelles pressions?

Les discussions sur la diversité religieuse ont souvent été englobées dans les thèmes plus larges de la diversité culturelle et du multiculturalisme. Pourtant, lors d'une série de tables rondes organisées conjointement, en 2007, par le Projet de recherche sur les politiques et le Programme du multiculturalisme (alors au ministère du Patrimoine canadien), bon nombre de participants ont remarqué que la religion s'impose de plus en plus comme un thème à part entière. Les lacunes suivantes ont notamment été identifiées :

- l'absence d'un discours sociétal clair décrivant et guidant, à titre de *principe*, comment les Canadiens gèrent la diversité religieuse dans leur vie quotidienne;
- une compréhension insuffisante des rapports qu'entretiennent *dans la pratique* les gouvernements et les autres institutions avec les personnes et les communautés religieuses, particulièrement dans l'élaboration et la conception des politiques et la prestation des services.

Dans l'ensemble, les institutions canadiennes ont plutôt bien géré les enjeux associés à la diversité. Néanmoins, il est possible que la tension monte entre les traditions religieuses des nouveaux arrivants et les traditions héritées d'Europe qui ont été intégrées à la vie civique. Ces débats pourraient également trouver écho dans le discours autour des Premières nations et des peuples fondateurs. Par contre, des études démontrent également que nous avons été capables de modifier les pratiques institutionnelles de manière à inclure la participation des personnes de religions différentes. Bien que ces changements se font parfois trop lentement, les mécanismes qui permettraient d'accélérer l'adaptation des institutions ne sont pas clairs. Notre principal atout réside probablement dans l'ouverture des gestionnaires au dialogue et dans leur volonté de déployer les efforts nécessaires afin de trouver d'autres façons d'opérer. En établissant des liens officiels avec les groupes confessionnels, les responsables des orientations politiques comprendront mieux le contexte dans lequel ils travaillent et obtiendront des conseils précieux sur les options envisagées.

Inspirés de la recherche au Canada et à l'étranger, les articles présentés dans ce numéro abordent les questions suivantes : Quelle est l'étendue de la diversité culturelle au Canada et dans le monde? Comment les sociétés et les institutions publiques gèrent-elles cette diversité? Comment les politiques gouvernementales et le discours dans l'ensemble de la société doivent-ils s'adapter à une diversité culturelle grandissante?

Quelques articles dans un seul numéro d'*Horizons* ne réussiront qu'à effleurer un sujet aussi vaste et complexe. Ils identifieront néanmoins des orientations possibles pour la recherche future. L'objectif consiste à stimuler l'intérêt des décideurs (et des chercheurs, tant au gouvernement que dans les milieux de recherche externes) dans la production et la dissémination d'études de grande qualité qui pourront influencer les politiques gouvernementales en matière de diversité religieuse, et leurs liens avec le cadre stratégique du pays sur le multiculturalisme.

Références

Kunz, Jean L. et S. Sykes. 2007. *De la mosaïque à l'harmonie : le Canada multiculturel au XXI[e] siècle*. Ottawa : Projet de recherche sur les politiques.

Pew Global Attitudes Project. 2008. <http://pewglobal.org/reports/cache.php?ReportID=262>

Jean Kunz
Directeur
Projet de recherche sur les politiques

La diversité religieuse dans un Canada multiculturel
Quo Vadis?

Faire face à la diversité religieuse : Un troisième volet de la politique de multiculturalisme

Au cours des vingt dernières années, la diversité culturelle, linguistique et religieuse s'est accrue au Canada. Pareille diversité exige une adaptation continuelle pour tenir compte d'un contexte social qui évolue à mesure que les gouvernements et les citoyens font face aux défis du jour. Depuis l'entrée en vigueur de la politique de multiculturalisme au Canada, il y a plus de trente ans, les sujets de discussion relatifs à la diversité culturelle sont passés de la protection de la culture dans les années 1970 à l'inclusion sociale dans les années 1990, en passant par l'égalité raciale dans les années 1980 (Fleras et Kunz, 2001). Si la religion est souvent abordée dans le contexte de la culture, l'accommodement de la diversité religieuse est depuis quelques années un sujet à part entière.

Pendant le premier semestre de 2007, une série de tables rondes dirigées par le Projet de recherche sur les politiques (PRP), en partenariat avec le ministère du Patrimoine canadien, ont permis de recueillir les opinions de Canadiens choisis au hasard au sujet du multiculturalisme. L'une des principales constatations a été que beaucoup de participants ne savaient pas s'il fallait ou non intégrer la foi et la religion dans la sphère publique en général et dans le discours multiculturel en particulier, ni comment y arriver (Kunz et Sykes, 2007).

Dans une présentation récente, Kymlicka (2008) faisait observer que des pressions sont actuellement exercées dans le but de faire de la religion le « troisième volet » du multiculturalisme, avec l'ethnicité et la race. Il notait tout particulièrement qu'il subsiste pas mal d'incertitude concernant le rôle de la religion à l'intérieur de la politique de multiculturalisme, et concernant les types d'organisations religieuses et les revendications fondées sur la foi que les politiques devraient appuyer.

Citant tous les auteurs qui ont collaboré à ce numéro d'*Horizons* et d'autres sources, le présent article établit un cadre analytique préliminaire qui servira à explorer les incidences de la diversité religieuse au Canada sur les politiques. On part de l'hypothèse que la diversité religieuse est là pour rester et que les politiques établies pour traiter des questions que soulève cette diversité doivent porter fruit simultanément à différents niveaux :

- au niveau « micro », en facilitant et en favorisant les accommodements mutuels *privés* entre les personnes et les communautés en ce qui a trait à la religion;
- au niveau « meso », en adaptant les politiques et les programmes *gouvernementaux* pour répondre aux besoins d'une population diversifiée sur le plan religieux;

- au niveau « macro », en adoptant un discours *sociétal* qui reflète et qui façonne un débat public continu sur le rôle de la religion et sur la diversité religieuse dans la vie publique.

Enfin, l'article cherche également à établir une liste préliminaire des sujets de recherche sur les politiques qui mériteraient plus d'attention.

La diversité religieuse : Un fait dans les sociétés contemporaines

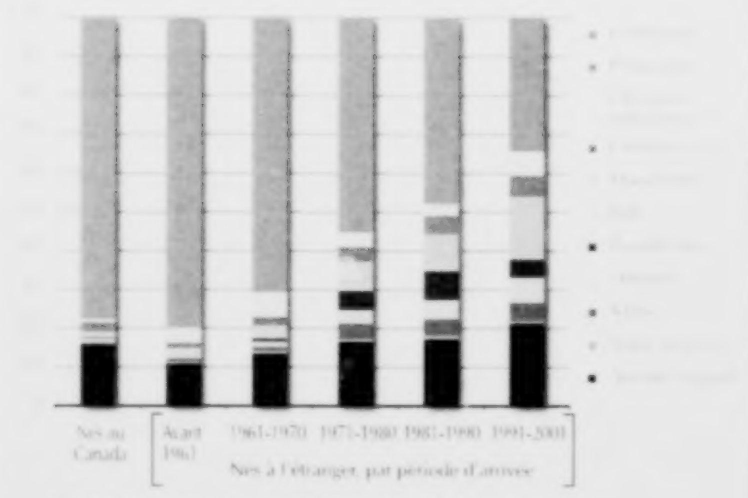
Comme l'écrit Thomas dans le premier de ses deux articles publiés dans ce numéro, on observe actuellement à l'échelle mondiale des changements majeurs quant à l'intensité et à la répartition géographique de la foi religieuse, qui se traduisent par un regain de religiosité, notamment dans les communautés islamiques et chrétiennes évangéliques de nombreux pays, de même que par d'importantes migrations de populations entre des pays aux traditions religieuses différentes.

Au Canada, comme dans d'autres pays occidentaux, cela conduit à une diversité religieuse accrue. Malgré le déclin général de la pratique religieuse au Canada, la grande majorité des Canadiens se disent chrétiens – catholiques romains et protestants surtout, mais aussi chrétiens orthodoxes et, en nombre grandissant, chrétiens « autres », notamment évangéliques. Ces dernières décennies, l'immigration a cependant beaucoup contribué à la diversification de la foi religieuse (voir la figure sur cette page), une tendance qui devrait rester.

Comme il est dit dans ce numéro, la religion a fait son apparition dans plusieurs sphères de la politique publique au Canada ces dernières années. Cette tendance est antérieure aux événements du 11 septembre, mais elle attire beaucoup plus d'attention depuis. En particulier, la communauté musulmane du Canada a souvent suscité l'attention du public et des médias, bien que des incidents impliquant des Sikhs, des Juifs et des membres d'autres groupes confessionnels aient aussi retenu l'attention. Cette attention n'a pas toujours pris une forme négative ou sensationnaliste (mettant l'accent sur des « menaces » ou des « conflits » à l'intérieur du tissu social canadien). Ainsi, *Little Mosque on the Prairie* (La petite mosquée dans la Prairie), une comédie de situation canadienne diffusée à l'origine par CBC, traite des malentendus qui surgissent entre les communautés musulmane et non musulmane d'une petite ville fictive des Prairies. Maintenant à sa troisième saison, la série a récolté beaucoup d'éloges au Canada et a été diffusée sous licence partout dans le monde.

Le Canada n'est pas le seul pays à être confronté aux défis d'une diversité religieuse accrue. D'autres pays occidentaux dont la réalité démographique est similaire s'intéressent aussi aux retombées de cette question sur le plan des politiques, comme en témoigne le rapport 2003 de la Commission Stasi en France (Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la république, voir à la page 49), qui a entraîné l'adoption de lois interdisant tout symbole religieux dans les écoles publiques françaises, le rapport *Working Together: Co-operation between Government and Faith Communities*, publié au Royaume-Uni en 2004 (voir à la page 33), et le rapport *Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia*, également publié en 2004 en Australie, (voir à la p. 39 pour plus d'information). Les thèmes récurrents de ces débats sont les moyens que les gouvernements et les citoyens doivent prendre pour faire face à cette nouvelle réalité et pour adapter les politiques gouvernementales dans ce sens.

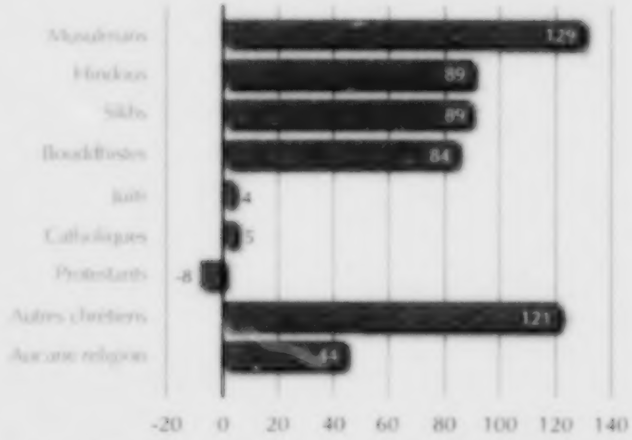
L'immigration contribue à la croissance de la diversité religieuse au Canada



Source : *Statistique Canada, Recensement de la population, Beyond 20/20 Professional Browser 97F0022XCB01004.IVT*

Quoiqu'il soit encore faible, le nombre de Canadiens venant d'un milieu religieux non chrétien a augmenté rapidement...

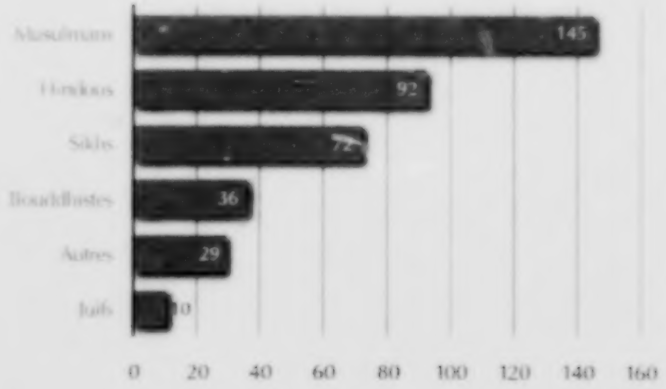
Pourcentage de changement dans l'appartenance religieuse, 1991-2001



Source : *Diversité Canadienne, Volume 5 no 2, printemps 2006. « Now that religious diversity is upon us » Kamal Dib*

... et il est prévu que ce nombre continue d'augmenter.

Pourcentage de changement projeté dans l'appartenance religieuse, 2001-2017



Source : *Diversité Canadienne, Volume 5 no 2, printemps 2006. « Now that religious diversity is upon us » Kamal Dib*

Composer avec la diversité religieuse : Trois niveaux d'analyse politique

Les politiques visant à faire face à une diversité religieuse accrue doivent idéalement pouvoir porter fruit simultanément à trois différents niveaux.

À ce qu'on pourrait considérer comme étant le niveau « micro », particuliers et organismes tentent généralement (avec succès la plupart du temps) de surmonter leurs différences grâce à diverses stratégies d'accommodement mutuel, en s'appuyant sur des interventions en matière de politiques publiques qui, dans une société cohésive, sont limitées ou occasionnelles.

Au niveau « meso », tous les ordres de gouvernements sont tenus d'élaborer des politiques, des programmes et des services publics qu'ils doivent offrir à tous les citoyens, pratiquants ou non pratiquants, généralement en les adaptant aux besoins de chacun, sous réserve que certaines valeurs de base, inscrites dans la constitution et dans d'autres documents fondamentaux, soient respectées.

Enfin, au niveau « macro », les sociétés diversifiées doivent en général se doter d'un discours public démontrant de manière cohérente et convaincante qu'elles accordent un traitement équitable et respectueux à tous, en reconnaissant et en expliquant les compromis qui s'avèrent parfois nécessaires entre le respect de la diversité et les autres valeurs de base de la société dans son ensemble.

S'entendre : Le niveau « micro »

Au sein d'une société cohésive, les différences et les tensions qu'elle génère parfois sont, la plupart du temps, surmontées en privé, entre particuliers ou, à l'occasion, par l'intervention de leurs porte-parole communautaires auprès d'organismes privés. Pour surmonter les différences, les communautés

peuvent aussi prendre volontairement des mesures visant à accommoder les besoins particuliers des autres ou, de façon plus générale, miser sur l'ouverture œcuménique pour joindre les autres groupes confessionnels. Il arrive également que les groupes confessionnels pratiquent des formes (généralement limitées) d'auto-ségrégation dans le but d'éviter les tensions.

Étant donné la place importante que la foi religieuse occupe dans l'identité des Canadiens, les accommodements privés relatifs aux différences religieuses apportent une contribution majeure à la cohésion sociale. Dans l'ensemble, les Canadiens semblent bien intentionnés à cet égard, et considèrent la diversité culturelle et, donc, la diversité religieuse, comme une force pour la société.

Par exemple, un sondage mené par Environics auprès de Canadiens musulmans et non musulmans (résumé dans l'article d'Adams présenté dans ce numéro), révèle que la bonne volonté dont témoignent les deux groupes aide assurément les particuliers et les communautés à surmonter leurs différences grâce à des accommodements mutuels semblables à ceux qui sont mis en scène dans les épisodes de la série de fiction *Little Mosque on the Prairie*.

Adams signale également qu'il subsiste des zones de préoccupation et de malentendus entre les Canadiens musulmans et les Canadiens non musulmans. On craint entre autres que les Canadiens musulmans (qui sont pour la plupart des immigrants) ne soient pas déterminés à s'intégrer à la société en général – malgré l'intérêt et la détermination manifestes des Canadiens musulmans à cet égard.

Cette perception erronée témoigne d'un défi plus large : l'inconfort évident qu'éprouvent de nombreux Canadiens à l'idée de décider d'accommoder ou non leurs compatriotes appartenant à des groupes confessionnels minoritaires. Cet inconfort découle souvent d'une méconnaissance et d'un manque d'information, lesquels, à leur tour, reflètent la tendance naturelle des membres d'un groupe confessionnel à se tenir entre eux. Il pourrait donc être utile de préconiser des efforts en vue de sensibiliser le public ou de favoriser le dialogue entre les différents groupes (comme il est suggéré dans l'article de Seljak publié dans ce numéro) afin de contribuer à réduire la portée des malentendus.

Les rares situations où les efforts privés d'accommodement, habituellement fructueux, ne permettent pas d'éviter la controverse posent de plus grands défis aux décideurs.

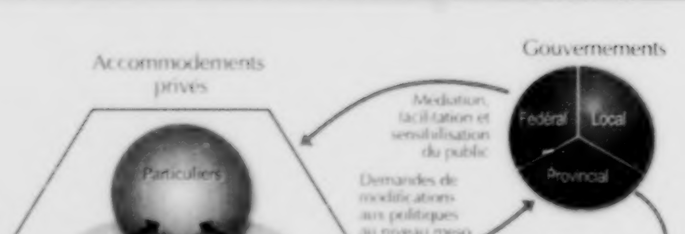
Les rares situations où les efforts privés d'accommodement, habituellement fructueux, ne permettent pas d'éviter la controverse posent de plus grands défis aux décideurs. Les efforts publics de médiation et de facilitation donnent parfois des résultats, notamment quand les conflits restent discrets. Ils peuvent cependant échouer et donner lieu à des demandes relatives à différentes formes de règlement de différends, que ce soit par les gouvernements (des prises d'arrêts municipaux sur le zonage à la modification de la loi sur les droits de la personne) ou par les tribunaux (Voir la figure ci-dessous.)

Servir les Canadiens : Le niveau « meso »

Dans les sociétés démocratiques, la nature hautement compétitive de la dynamique politique pousse habituellement les gouvernements (et les partis politiques en général) à chercher à répondre aux besoins particuliers d'une foule de citoyens en les encourageant à participer, eux ou des porte-parole de la communauté à laquelle ils appartiennent, au processus décisionnel et en adaptant en conséquence leurs politiques et leurs programmes.

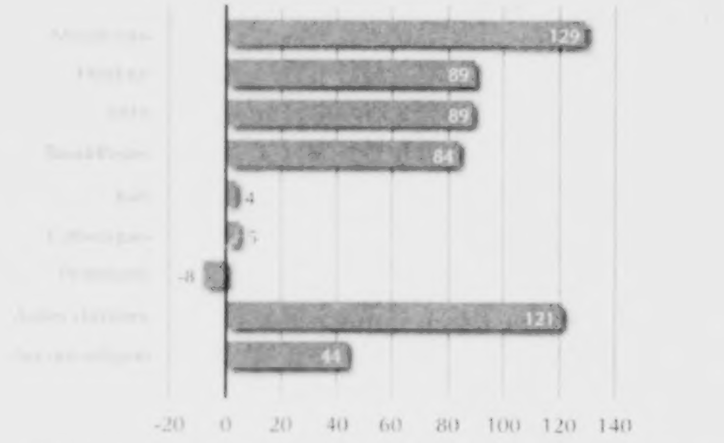
La plupart du temps, le processus décisionnel de même que les politiques et programmes qui en découlent ne semblent guère soulever de controverse.

Dynamique des accommodements au niveau micro



Quoiqu'il soit encore faible, le nombre de Canadiens venant d'un milieu *religieux non chrétien a augmenté rapidement…*

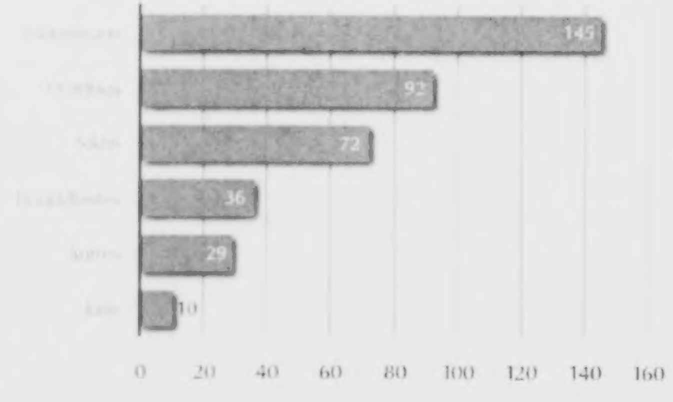
Pourcentage de changement dans l'appartenance religieuse, 1991-2001



Source : *Diversité Canadienne, Volume 5 no 2, printemps 2006, « Now that religious diversity is upon us » : Kamal Dib*

… et il est prévu que ce nombre continue d'augmenter.

Pourcentage de changement projeté dans l'appartenance religieuse, 2001-2017



Source : *Diversité Canadienne, Volume 5 no 2, printemps 2006, « Now that religious diversity is upon us » : Kamal Dib*

Composer avec la *diversité religieuse :* Trois niveaux d'analyse politique

Les politiques visant à faire face à une diversité religieuse accrue doivent idéalement pouvoir porter fruit simultanément à trois différents niveaux.

À ce qu'on pourrait considérer comme étant le niveau « micro », particuliers et organismes tentent généralement (avec succès la plupart du temps) de surmonter leurs différences grâce à diverses stratégies d'accommodement mutuel, en s'appuyant sur des interventions en matière de politiques publiques qui, dans une société cohésive, sont limitées ou occasionnelles.

Au niveau « meso », tous les ordres de gouvernements sont tenus d'élaborer des politiques, des programmes et des services publics qu'ils doivent offrir à tous les citoyens, pratiquants ou non pratiquants, généralement en les adaptant aux besoins de chacun, sous réserve que certaines valeurs de base, inscrites dans la constitution et dans d'autres documents fondamentaux, soient respectées.

Enfin, au niveau « macro », les sociétés diversifiées doivent en général se doter d'un discours public démontrant de manière cohérente et convaincante qu'elles accordent un traitement équitable et respectueux à tous, en reconnaissant et en expliquant les compromis qui s'avèrent parfois nécessaires entre le respect de la diversité et les autres valeurs de base de la société dans son ensemble.

S'entendre : Le niveau « micro »

Au sein d'une société cohésive, les différences et les tensions qu'elle génère parfois sont, la plupart du temps, surmontées en privé, entre particuliers ou, à l'occasion, par l'intervention de leurs porte-parole communautaires auprès d'organismes privés. Pour surmonter les différences, les communautés

peuvent aussi prendre volontairement des mesures visant à accommoder les besoins particuliers des autres ou, de façon plus générale, miser sur l'ouverture œcuménique pour joindre les autres groupes confessionnels. Il arrive également que les groupes confessionnels pratiquent des formes (généralement limitées) d'auto-ségrégation dans le but d'éviter les tensions.

Étant donné la place importante que la foi religieuse occupe dans l'identité des Canadiens, les accommodements privés relatifs aux différences religieuses apportent une contribution majeure à la cohésion sociale. Dans l'ensemble, les Canadiens semblent bien intentionnés à cet égard, et considèrent la diversité culturelle et, donc, la diversité religieuse, comme une force pour la société.

Par exemple, un sondage mené par Environics auprès de Canadiens musulmans et non musulmans (résumé dans l'article d'Adams présenté dans ce numéro), révèle que la bonne volonté dont témoignent les deux groupes aide assurément les particuliers et les communautés à surmonter leurs différences grâce à des accommodements mutuels semblables à ceux qui sont mis en scène dans les épisodes de la série de fiction *Little Mosque on the Prairie*.

Adams signale également qu'il subsiste des zones de préoccupation et de malentendus entre les Canadiens musulmans et les Canadiens non musulmans. On craint entre autres que les Canadiens musulmans (qui sont pour la plupart des immigrants) ne soient pas déterminés à s'intégrer à la société en général – malgré l'intérêt et la détermination manifestes des Canadiens musulmans à cet égard.

Cette perception erronée témoigne d'un défi plus large : l'inconfort évident qu'éprouvent de nombreux Canadiens à l'idée de décider d'accommoder ou non leurs compatriotes appartenant à des groupes confessionnels minoritaires. Cet inconfort découle souvent d'une méconnaissance et d'un manque d'information, lesquels, à leur tour, reflètent la tendance naturelle des membres d'un groupe confessionnel à se tenir entre eux. Il pourrait donc être utile de préconiser des efforts en vue de sensibiliser le public ou de favoriser le dialogue entre les différents groupes (comme il est suggéré dans l'article de Seljak publié dans ce numéro) afin de contribuer à réduire la portée des malentendus.

Les rares situations où les efforts privés d'accommodement, habituellement fructueux, ne permettent pas d'éviter la controverse posent de plus grands défis aux décideurs.

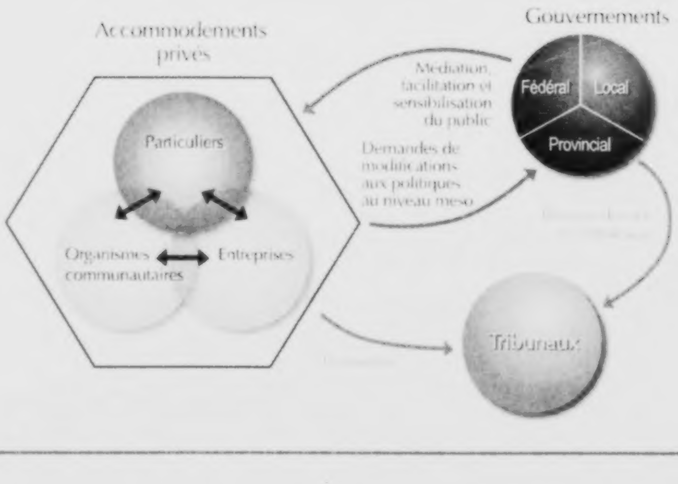
Les rares situations où les efforts privés d'accommodement, habituellement fructueux, ne permettent pas d'éviter la controverse posent de plus grands défis aux décideurs. Les efforts publics de médiation et de facilitation donnent parfois des résultats, notamment quand les conflits restent discrets. Ils peuvent cependant échouer et donner lieu à des demandes relatives à différentes formes de règlement de différends, que ce soit par les gouvernements (des prises d'arrêts municipaux sur le zonage à la modification de la loi sur les droits de la personne) ou par les tribunaux (Voir la figure ci-dessous.)

Servir les Canadiens : Le niveau « meso »

Dans les sociétés démocratiques, la nature hautement compétitive de la dynamique politique pousse habituellement les gouvernements (et les partis politiques en général) à chercher à répondre aux besoins particuliers d'une foule de citoyens en les encourageant à participer, eux ou des porte-parole de la communauté à laquelle ils appartiennent, au processus décisionnel et en adaptant en conséquence leurs politiques et leurs programmes.

La plupart du temps, le processus décisionnel de même que les politiques et programmes qui en découlent ne semblent guère soulever de controverse.

Dynamique des accommodements au niveau micro



Plusieurs articles de ce numéro décrivent des initiatives récentes et présentent des études sur des efforts fructueux – mais continus – visant à adapter les politiques gouvernementales à une diversité religieuse accrue. L'article de Milot et Tremblay décrit des adaptations dans le réseau scolaire québécois et celui de Benham Rennick des adaptations à la diversité religieuse accrue au sein des forces armées canadiennes. Fondé sur des entrevues menées dans plusieurs ministères fédéraux, l'article de Gaye et Kunz décrit également des situations où les politiques fédérales ont été adaptées pour tenir compte de la diversité religieuse accrue. Dans une autre veine, le second article de Thomas publié dans ce numéro trace les grandes lignes de quelques-uns des principaux défis qui sont associés à la diversité religieuse accrue à l'échelle mondiale en ce qui concerne la politique étrangère du Canada et d'autres pays (voir l'article de Thomas à la page 50).

S'il existe de nombreux exemples de politiques dont l'adaptation a été réussie, plusieurs semblent plutôt le résultat d'une approche floue consistant plus ou moins à traiter de chaque cas à mesure qu'il se présente.

S'il existe de nombreux exemples de politiques dont l'adaptation a été réussie, plusieurs semblent plutôt le résultat d'une approche floue consistant plus ou moins à traiter de chaque cas à mesure qu'il se présente. Il n'est pas du tout certain qu'une approche plus systématique soit possible ou même souhaitable. Dans leur article, Gaye et Kunz signalent un scepticisme général chez les praticiens des politiques quant aux mérites de l'approche systématique, étant donné les réalités sociales et démocratiques changeantes ainsi que la nature particulière de bien des situations exigeant l'adaptation des politiques. Beaucoup des praticiens interrogés sont d'avis que le cadre constitutionnel et législatif large de notre pays (y compris les politiques de multiculturalisme d'application générale déjà en place) donne le ton à des adaptations souples qui pourraient plus difficilement être apportées s'il fallait composer avec des directives rigides de haut niveau.

Il n'est peut-être pas possible d'élaborer une approche générale fondée sur des principes pour adapter les politiques à la diversité religieuse, mais les décideurs peuvent quand même tirer des leçons utiles des tendances que laissent entrevoir les tentatives récentes (réussies ou non) d'adapter les politiques dans l'intérêt des groupes confessionnels. Par exemple :

- En général, l'adaptation des politiques dans des domaines où l'État n'est pas amené à exercer son autorité sur les Canadiens semble soulever très peu d'objections. On pense ici aux consultations menées auprès des intervenants au sein des groupes confessionnels, à la plupart des services offerts à tous les Canadiens de manière plus ou moins équivalente (ou du moins d'une manière qui semble suffisamment souple pour tous) et même aux politiques étrangères.
- Les adaptations qui semblent impliquer des « exemptions » aux obligations législatives, réglementaires ou autres auxquelles sont soumis les Canadiens risquent généralement de soulever beaucoup plus de controverse, surtout si elles semblent modifier des obligations imposées par la loi. Un exemple récent concerne le débat sur les propositions qui ont été faites en Ontario d'autoriser le recours à la charia et à d'autres codes juridiques pour l'arbitrage en droit familial.
- Les adaptations qui semblent aller à l'encontre des valeurs de base d'un grand nombre de personnes ou qui paraissent miner des symboles historiques importants portent tout particulièrement à controverse (bien qu'elles soient parfois difficiles à identifier à l'avance). La récente décision de l'Assemblée nationale du Québec de ne pas retirer le crucifix de la chambre, et donc de rejeter une des recommandations de la Commission Bouchard-Taylor, en est un exemple récent, tout comme la résistance en Ontario aux propositions visant à faciliter l'accès à des fonds publics aux écoles confessionnelles, malgré l'existence de certains droits à l'éducation confessionnelle enchâssés dans la Constitution.

Donner le ton : Le niveau « macro »

Il serait probablement difficile (voire impossible) d'élaborer un cadre analytique unique permettant, d'une part, d'évaluer la nécessité d'apporter des modifications aux politiques concernant les groupes confessionnels diversifiés du Canada, et d'autre part, de concevoir ces modifications. Cependant, le Canada voudra (et devra) probablement tenir un discours cohérent dans l'ensemble, fondé sur des principes, qui permettra de décrire et d'orienter son approche globale.

Dans son article publié dans le présent numéro, Cladis fait observer que les discours fondés sur la religion tenus dans l'espace public peuvent être et sont reconnus différemment d'une société à une autre – et même dans celles qui se considèrent comme des démocraties profondément libérales. L'article de Cladis porte avant tout sur la façon de composer avec la diversité religieuse dans l'espace public et dans les débats politiques, et de respecter cette diversité, sans toutefois la privilégier.

En s'inspirant des quatre modèles archétypiques de Cladis sur le rôle du discours religieux dans l'espace public, on peut regrouper les sociétés en diverses catégories historiques, depuis les sociétés fondées sur une seule religion dominante jusqu'à celles qui sont guidées par des principes religieux (c'est-à-dire où le discours religieux est un thème courant et récurrent dans les débats publics), bien qu'elles puissent être diversifiées sur le plan religieux, en passant par celles qui sont activement opposées à la religion ou celles qui sont neutres à cet égard.

Il est peu probable qu'une société contemporaine corresponde entièrement à l'un ou l'autre de ces archétypes. Cependant, le Canada, tout au long de son histoire, semble particulièrement difficile à classer dans ces catégories. Le préambule de la *Loi constitutionnelle de 1982*, reconnait que « le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit ». La *Loi constitutionnelle de 1867* enchâsse également certains droits relatifs aux écoles confessionnelles. Dans les versions en français et en anglais de l'hymne national, on mentionne Dieu ou on y fait allusion. Parallèlement, la liberté de conscience et de religion est l'un des droits fondamentaux garantis par le paragraphe 2(a) de la *Charte canadienne des droits et libertés.*

La coexistence – même au sein des textes fondamentaux du pays – d'héritages religieux de son passé historique et de son engagement à protéger la liberté de religion souligne le caractère distinct du Canada, tout comme le fait (souligné dans l'article de Therrien) que le Canada est l'un des seuls pays occidentaux qui n'a jamais eu de religion d'État et ne s'est jamais prononcé officiellement en faveur du laïcisme de l'État.

En théorie, et de plus en plus dans la pratique quotidienne, le Canada apparaît comme une société plutôt neutre sur le plan de la religion, qui respecte en général la diversité religieuse mais qui tente de demeurer neutre vis-à-vis des diverses croyances (ou de l'absence de croyances) de ses citoyens. Cette vision est décrite (dans l'article de Therrien, qui aborde le contexte particulier du Québec) comme la « laïcité », pour la distinguer clairement de la doctrine plus percutante du « laïcisme », adoptée en France et dans certains autres pays. Un autre exemple de société neutre à l'égard de la religion pourrait être l'Inde, comme le décrit Bhargava dans ce numéro.

> Aucun discours sociétal sur l'acceptation de la diversité religieuse ne peut être considéré à juste titre comme absolu. C'est particulièrement le cas puisqu'un tel discours évolue constamment à la lumière de l'évolution des mœurs et en fonction des situations où la société réussit à s'adapter à cette diversité changeante et de celles où elle échoue.

Cependant, même une société essentiellement neutre peut avoir à décider de mettre en place et de faire respecter certaines limites raisonnables concernant les pratiques religieuses (ou plus souvent les coutumes traditionnelles, qui peuvent être difficiles à distinguer des croyances religieuses), notamment lorsque ces pratiques peuvent être contraires à certaines valeurs fondamentales de la société en général, nécessitant un juste compromis. Ainsi, aucun discours sociétal sur l'acceptation de la diversité religieuse ne peut être considéré à juste titre comme absolu. C'est particulièrement le cas puisqu'un tel discours évolue constamment à la lumière de l'évolution des mœurs et en fonction des situations où la société réussit à s'adapter à cette diversité changeante et de celles où elle échoue.

Lacunes en matière de recherche sur les politiques

Comme le suggèrent d'autres articles dans le présent numéro, la diversité religieuse ne risque pas de disparaître et aura inévitablement des conséquences sur l'élaboration et la conception des politiques publiques. Or, à bien des égards, il s'agit d'un domaine inconnu pour de nombreux décideurs (si ce n'est pour la plupart d'entre eux). En effet, les décideurs fédéraux commencent à peine à examiner ces défis : l'article publié par des chercheurs du Programme de multiculturalisme (qui relevait alors du ministère du Patrimoine canadien mais qui a été transféré depuis au ministère de la Citoyenneté et de l'Immigration) dans le présent numéro résume les recherches récentes commandées par la direction responsable du Programme, notamment sur la radicalisation de certains membres d'une communauté religieuse, l'interaction des Canadiens pratiquants avec une société

de plus en plus laïque, le rôle du capital social au sein des groupes confessionnels et les défis spécifiques à l'intégration des musulmans dans la société canadienne. Il existe néanmoins des lacunes importantes dans les connaissances et la compréhension de questions clés (et même dans les données de base) à cet égard.

Nature et fluidité de l'identité religieuse

Les croyances religieuses (ou l'absence de telles croyances) constituent souvent un aspect fondamental de l'identité de bien des personnes. Comme le démontre Bowlby (2001), l'identité religieuse est souvent étroitement liée à d'autres marqueurs de l'identité, comme le sexe, la race ou la langue, ainsi qu'à d'autres attributs de la personne qui peuvent avoir sur sa situation sociale et économique des répercussions jusqu'ici mal comprises.

De plus, contrairement au sexe et à la race, l'identité religieuse fait preuve d'une certaine fluidité : la nature et l'intensité des croyances religieuses et des liens avec d'autres personnes peuvent changer, et ont tendance à le faire, au cours d'une vie et d'une génération à l'autre. On ne sait pas exactement dans quelle mesure c'est le cas pour les immigrants provenant de pays où les traditions religieuses sont très différentes et pour qui l'immersion dans les traditions de la société canadienne pourrait poser des défis particuliers. On ne comprend pas non plus très bien de quelle façon l'identité religieuse évolue de la première génération d'immigrants à la deuxième et aux suivantes.

> Il existe des lacunes quant à la façon de diagnostiquer précisément ce que sont ces défis, mais également quant à l'efficacité des instruments de politique qui pourraient servir à les relever.

L'appartenance religieuse en tant que capital social

Il est assez courant pour les immigrants (y compris les membres de minorités religieuses) de se rassembler dans des secteurs de concentration régionale – au moins pour un certain temps – afin de profiter des réseaux sociaux déjà établis (le capital social « intra-groupe ») qui peuvent servir de fondement pour joindre les réseaux sociaux de la société en général (le capital social « inter-groupe »).

Bien que ce type d'auto-ségrégation puisse parfois soulever des préoccupations, on ne sait pas exactement à quel moment et de quelle façon on doit distinguer le phénomène plutôt positif que nous venons de décrire des situations où des obstacles systémiques et autres pourraient empêcher les minorités religieuses de participer pleinement aux grands courants de la société canadienne. Par exemple, certaines études (entre autres Beyer, 2005) ont émis l'hypothèse que des personnes ayant certaines convictions religieuses seraient plus à risque d'avoir un faible revenu malgré leur niveau d'études élevé. Cela dit, il est difficile de déterminer dans quelle mesure ce phénomène est lié à l'appartenance religieuse ou à d'autres facteurs (par exemple, le statut d'immigrant, le temps passé au Canada, les connaissances linguistiques, etc.).

Dans un esprit un peu différent, on ne sait pas toujours ce qui constitue un indicateur d'un conflit éventuel avec les valeurs de la société dans son ensemble dans les cas où certains groupes religieux choisissent de s'exclure du reste de la société et d'éviter d'entretenir un éventail plus ou moins grand de relations avec elle.

Instruments de politique et gouvernance

On demande de plus en plus aux gouvernements (et ceux-ci se posent la même question) s'il faut tenter de relever les défis découlant d'une société plus diversifiée sur le plan religieux, et de quelle façon on peut le faire. Il existe des lacunes quant à la façon de diagnostiquer précisément ce que sont ces défis (comme nous l'avons mentionné ci-dessus), mais également quant à l'efficacité des instruments de politique qui pourraient servir à les relever.

Par exemple, dans la mesure où les efforts accrus en matière d'information publique (visant, par exemple, à promouvoir l'acceptation de la diversité des pratiques religieuses et de la présence de symboles religieux dans l'espace public) sont considérés comme un aspect potentiellement important de l'adoption de politiques dans ce domaine à l'avenir, il est difficile de déterminer à quel point l'ensemble des Canadiens sont réceptifs à ces efforts, quelles différences systématiques pourraient exister à cet égard dans diverses régions ou divers groupes socioéconomiques et groupes d'âge, et enfin dans quelle mesure ces différences pourraient être conséquentes.

Il pourrait également être avantageux d'examiner plus à fond la question souvent délicate du type d'adaptations qui peuvent et doivent être apportées aux politiques et aux programmes publics, notamment en identifiant et en étudiant les pratiques exemplaires utilisées dans ce domaine au Canada et dans d'autres pays.

D'autres questions se posent relativement à la gouvernance; on se demande par exemple quelle est la meilleure façon

de créer des liens avec les groupes confessionnels tout en ayant conscience du fait que ceux-ci sont souvent formés de personnes et de sous-groupes ayant des opinions très divergentes.

Lacunes dans les données

Bien qu'on s'intéresse davantage depuis une décennie à la recherche sur les répercussions possibles de la diversité religieuse et sur les politiques à adopter à cet égard, les données de base sur l'identité religieuse et ses liens avec d'autres domaines relatifs aux politiques publiques demeurent une denrée rare.

La question du recensement sur la religion (« Quelle est la religion de cette personne? ») n'est posée qu'une fois tous les dix ans. Elle a été posée pour la dernière fois en 2001 – avant les événements du 11 septembre – et ne sera posée de nouveau qu'en 2011. De plus, les résultats du recensement sont souvent regroupés en grandes catégories, comme les catholiques, les protestants, les musulmans, etc. Bien que cette façon de faire puisse être utile à bien des égards, le fait de décrire les croyants d'une même religion comme des membres d'une seule communauté homogène limite la capacité des chercheurs à tenir compte de la riche diversité ethnique, linguistique et culturel des adeptes d'une religion lorsqu'ils examinent des questions comme l'image de soi et la réussite de l'intégration des immigrants. Par exemple, une analyse fondée sur une communauté « musulmane » canadienne qui comprend des immigrants de l'Asie du Sud, de l'Afrique, du Moyen-Orient et de l'Asie de l'Est ne serait pas plus utile qu'une analyse fondée sur une population « catholique » canadienne comprenant entre autres des Canadiens français et des immigrants des Philippines, de l'Europe de l'Est, de l'Afrique et de l'Amérique latine.

Actuellement, la source la plus à jour d'information détaillée sur l'identité religieuse est la recherche sur l'opinion publique. Statistique Canada a également posé d'autres questions sur l'identité religieuse dans de plus récents sondages, comme l'Enquête sociale générale (ESG) menée en 1998, mais du point de vue d'un chercheur, les échantillons utilisés sont trop petits pour permettre des recherches fructueuses sur les minorités religieuses au Canada (et encore moins sur des sous-groupes ethniques ou linguistiques au sein de ces minorités). L'Enquête sur la diversité ethnique, menée par Statistique Canada à la suite du recensement, donne des chiffres plus exacts sur les minorités, mais elle est également considérée comme périmée puisqu'elle a été effectuée un an seulement après le 11 septembre 2001, et que les attitudes face à la religion peuvent avoir changé depuis.

Conclusion

La diversité religieuse est une réalité démographique au Canada. Bien qu'on ait souvent associé la diversité religieuse au domaine de la culture dans le passé, son traitement est devenu au cours des dernières années un sujet distinct : les gouvernements et les tribunaux doivent de plus en plus réagir à des conflits découlant de différends religieux et les arbitrer. Le présent article propose un cadre analytique permettant d'aborder la diversité religieuse du point de vue des personnes et des communautés ainsi que de la société dans son ensemble. Il souligne également la nécessité de mieux comprendre les facteurs liés à l'intégration des groupes religieux à la société canadienne.

Références

Australie. 2004. *Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia : A Partnership Under the Australian Government's Living in Harmony Initiative*, préparé par Desmond Cahill *et al.* Canberra : Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs.

Beyer, Peter. 2005. « Religious Identity and Educational Attainment among Recent Immigrants to Canada: Gender, Age and 2nd Generation. » *Journal of International Migration and Integration = Revue de l'intégration et de la migration internationale* 6, no 2 (Printemps) : 177-199.

Bouchard, Gérard, et Charles Taylor. 2008. *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*. gouvernement du Québec : Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

Bowlby, Paul W.R. 2001. « De la tradition aux aspirations actuelles : identités canadiennes et diversité religieuse. » Séminaire. <http://canada.metropolis.net/events/ethnocultural/publications/mem_pres_asp_f.pdf>.

Fleras, A., et Jean Lock Kunz. 2001. *Media and Minorities : Representing Diversity in a Multicultural Canada*. Toronto : Thompson Educational Publishing.

Kunz, Jean L., et S. Sykes. 2007. *De la mosaïque à l'harmonie : le Canada multiculturel au XXIe siècle*. Ottawa : Projet de recherche sur les politiques.

Kymlicka, Will. 2008. « The Three Lives of Multiculturalism. » UBC-Laurier Institution Lecture.

Royaume-Uni. 2004. *Working Together : Co-operation between Government and Faith Communities. Recommendations of the Steering Group Reviewing Patterns of Engagement between Government and Faith Communities in England*. London : Home Office, Faith Communities Unit.

Tendances mondiales de l'identité religieuse

Scott M. Thomas
Professeur
Department of Economics and International Development
University of Bath

Introduction

Cet article jette les bases d'un examen de l'évolution du rôle et de l'impact des identités religieuses dans les relations internationales (voir l'autre article de Thomas à la page 50). Il aborde la renaissance de la ferveur religieuse et les changements démographiques observables actuellement dans les deux plus importantes religions de la planète, l'islam et le christianisme, y compris leur impact dans certaines régions du monde.

Aspects politiques et démographiques de la résurgence des religions à l'échelle mondiale

L'actuelle résurgence de la religion qui se manifeste à l'échelle mondiale, tant dans la perception publique que dans la réalité, aura forcément une incidence sur les politiques des gouvernements du monde entier, notamment sur leurs politiques étrangères.

Tout d'abord, la résurgence religieuse est mondiale sur le plan géographique; elle ne se limite pas à une région particulière du globe. Ce regain de ferveur religieuse est largement reconnu comme un phénomène clé dans le Sud de la planète. Il s'accompagne d'un glissement démographique massif généralisé des pays développés du Nord – de l'Europe, de l'Amérique du Nord et de l'ancienne Union soviétique – vers les pays en voie de développement. Le Nord comptait 32 % de la population mondiale en 1900, 29 % en 1950, 25 % en 1970 et environ 18 % en 2000 et on estime qu'en 2050 ce pourcentage se situera entre 10 et 12 % seulement (Jenkins, 2007). Au 21e siècle, l'Ouest ou le Nord tend à bien des égards vers un post-christianisme, tandis que le christianisme devient de plus en plus post-Ouest à la grandeur du Sud (Sanneh, 2003).

On doit prendre en compte ces changements pour bien comprendre l'évolution du paysage culturel et religieux qui entoure la politique mondiale, et l'impact qu'aura cette mutation culturelle et idéologique sur les relations internationales. Nous ne pouvons plus tenir pour acquis de façon plutôt chauvine que le christianisme en Europe ni même l'évangélisme anglo-saxon auront la même influence prépondérante sur l'avenir du christianisme mondial (Freston, 2001). Les érudits et les exégètes spécialistes des relations internationales juxtaposent souvent les termes tels que « Ouest » et « monde islamique » croyant que l'Ouest, à tout le moins sur le plan culturel, représente toujours le christianisme. En fait, le christianisme, sauf peut-être celui d'Amérique latine (qui en réalité regroupe tout un éventail de cultures à la fois indigènes et européennes), et des petites minorités aujourd'hui décroissantes des chrétiens du Moyen-Orient, est une religion de plus en plus post-Ouest dominée par les peuples et les pays du grand Sud. Malgré ce que peuvent prétendre certains de leurs leaders, les évangéliques, les pentecôtistes et autres membres de la droite chrétienne américaine ne sont pas représentatifs des évangéliques et des pentecôtistes du reste du monde, ni du christianisme dans le Sud. Si les décideurs états-uniens jugent aujourd'hui qu'il est urgent d'axer leur politique étrangère sur le défi que pose

l'islam, il se peut fort bien que les défis posés par le christianisme mondial soient d'une importance aussi grande à long terme.

En second lieu, la résurgence de la religion à la grandeur de la planète se manifeste également dans des pays présentant une diversité de traditions culturelles et religieuses, y compris les grandes religions autres que chrétiennes : le judaïsme, l'islam, l'hindouisme et le bouddhisme. Par exemple, la montée du judaïsme orthodoxe, en Israël et aux États-Unis, a une incidence sur les politiques de l'un et l'autre pays (avec une diminution du poids démographique du judaïsme plus séculier et libéral, car les Juifs plus conservateurs ont plus d'enfants; il serait toutefois exagéré de prétendre que les Juifs davantage libéraux tendent à disparaitre). Malgré leurs antécédents marxistes, la Chine et la Russie assistent également à une renaissance notable de la religion. Et, facteur sans doute encore plus important, on doit noter la nature dynamique et la répartition géographique (ainsi que le chevauchement) de la résurgence de l'islam et du christianisme dans certains pays parmi les plus populeux du monde.

Montée du christianisme en Chine et en Asie de l'Est et du Sud-Est

Le christianisme connait un véritable boom en Chine où vit le cinquième de la population mondiale. L'État encourage maintenant la pratique religieuse, si ce n'est que par souci de ses propres intérêts : le maintien de l'ordre social malgré un développement économique fulgurant (Lai, 2003; Kindopp et Hamrin, 2004). La Chine compte d'ailleurs des populations chrétiennes pentecôtistes et évangéliques parmi les plus importantes du monde. Le pentecôtisme domine également la montée du christianisme en Corée du Sud, en Thaïlande et au Vietnam qui comptent tous d'importantes et ferventes minorités chrétiennes.

Les évangéliques endossent une série de croyances fondamentales : l'autorité et l'exhaustivité de la Bible – les Écritures primant sur la tradition, particulièrement celle de l'église catholique; l'unicité de la rédemption par la mort du Christ sur la croix; le salut par la foi et la grâce et non par les bonnes œuvres; la nécessité d'une conversion personnelle intérieure; et la nécessité, le bien-fondé et l'urgence de l'évangélisme.

Les pentecôtistes adhèrent à la même doctrine que les évangéliques, bien que leur pratique du christianisme soit plus émotive; ils croient que les chrétiens actuels peuvent être infus de cette même puissance du Saint-Esprit comme le furent les disciples dans le Nouveau Testament et ils sont portés à croire aux guérisons, aux miracles et au don de langues inconnues.

Source : McGrath (1993 : 183-186, 229-233 et 428-430)

La question n'est pas de savoir si cette conversion à l'échelon national peut faire de la Chine un pays à dominance chrétienne : cela est invraisemblable. Mais on est en droit de se demander si le christianisme aura au cours des prochaines décennies le même niveau d'influence culturelle sur la vie des Chinois que celui qu'il a déjà en Corée du Sud. Quand on évaluera le rôle de la Chine au 21e siècle dans les relations internationales, on devra prendre en considération l'influence que ce changement religieux pourrait y apporter sur le plan de la démocratie, des droits de la personne et de la politique étrangère (Aikman, 2006; Lampman, 2007; Pew, 2007).

Résurgence du christianisme orthodoxe en Russie

La Russie connait aussi une véritable renaissance du christianisme orthodoxe après 70 années de répression, ce qui souligne la durabilité des identités religieuses, même dans une ère de mondialisation. L'unification récente des hiérarchies nationales et étrangères de l'église orthodoxe russe, legs de l'ère soviétique, et le rapprochement de l'église et de l'État, encouragée par le « pétro-populisme » ou « pétro-nationalisme », jettent les bases religieuses et gouvernementales d'un genre de politique identitaire orthodoxe, impliquant un rôle accru de la Russie et de son église orthodoxe sur la scène internationale. Pour le patriarche de Moscou, cette réunification est un pas important vers l'élargissement de sa sphère d'influence dans le monde entier, et l'État russe voit cette réunification de la grande société russe – c'est-à-dire les liens qui unissent la mère patrie à la diaspora (dont l'orthodoxie est le fondement spirituel) – comme un élément du retour de son influence sur la scène internationale (Daniel, 2006; Eggert, 2007; Garrard et Garrard, 2008; Holley, 2007; Marsh, 2004; Miller Llana, 2007; Trumbull, 2007).

Expansion et chevauchement à l'échelle mondiale de l'islam et du christianisme évangélique et pentecôtiste

La résurgence de l'islam et l'expansion du christianisme évangélique et pentecôtiste à l'échelle mondiale sont les phénomènes de la montée en flèche de la ferveur religieuse les plus marqués.

Cette résurgence mondiale de l'islam est une véritable renaissance dont l'étendue est supérieure à celle du fondamentalisme islamique (BBC, 2003; Kepel, 1994; Mahmood, 2005; White, 2002). On observe un retour visible à l'islam avec les tenues vestimentaires (le voile pour les femmes et une barbe pour les hommes), la prière et les rituels dans les pays du monde islamique. Une pierre d'assise de cette résurgence est le désir des gens pour un islam comme principe organisationnel à la fois de leur vie et de leur société, entrainant d'importants débats et de grandes controverses qui dégénèrent parfois en affrontements violents (par exemple, les émeutes et les politiques à propos des interprétations contestées de l'islam et de la sécularisation en Turquie en 2007) (Berger, 2006; Shakman Hurd, 2008).

L'islam est beaucoup plus vaste que le monde arabe. Il s'étend de l'Asie centrale et de l'Asie du Sud non arabes jusqu'aux pays de l'Asie du Sud-Est, dont l'Indonésie est le plus populeux des pays musulmans (tableau 1). En fait, les 4 principaux pays musulmans (et 7 des 8 plus importants) ne sont pas des pays arabes et la plupart d'entre eux ne se trouvent pas au Moyen-Orient, ce qui appelle à la prudence quant à tout énoncé général sur l'islam en ce qui concerne les femmes, la démocratie et le terrorisme. L'Asie du Sud compte 3 des 4 pays musulmans les plus populeux de la planète (le Pakistan, l'Inde et le Bangladesh) et l'Asie du Sud-Est en compte le quatrième (l'Indonésie). La

TABLEAU 1
L'islam : Population musulmane par pays

Rang	Pays	Population musulmane	% de musulmans
1	Indonésie	204 498 135	86,1
2	Pakistan	164 160 045	95,0
3	Inde	153 831 451	13,4
4	Bangladesh	127 443 924	83,0
5	Égypte	75 421 168	90,0
6	Nigéria	73 127 656	50,0
7	Turquie	71 749 022	99,8
8	Iran	64 557 719	98,0
9	Maroc	33 896 758	98,7
10	Algérie	33 431 971	99,0
11	Afghanistan	32 410 992	99,0
12	Soudan	28 152 919	70,0
13	Arabie saoudite	28 146 656	100,0
14	Iraq	27 374 544	97,0
15	Éthiopie	27 074 707	32,8

Source : CIA (2008)

Turquie, également parmi les 10 plus importants pays musulmans, est en Europe. Si l'Union européenne l'accepte comme membre, elle comptera alors l'un des plus grands pays musulmans au monde. Selon les projections actuelles, la population du Nigéria (pays dont la population est répartie presque à parts égales entre l'islam et le christianisme) sera, en 2050, supérieure à celle du Pakistan et du Bangladesh, de sorte qu'elle pourrait se hisser dans la liste des pays aux populations musulmanes les plus élevées. L'accroissement des populations musulmanes et chrétiennes du Nigéria et la confluence (surtout au nord du pays, où l'islam domine) des associations criminelles et des groupes islamistes radicaux soulèvent certaines préoccupations en rapport avec le terrorisme international. Oussama ben Laden demande depuis 2003 à ses adeptes de s'intéresser au Nigéria (IISS, 2006).

L'expansion à l'échelle mondiale du christianisme évangélique et pentecôtiste est de nos jours la plus grande explosion religieuse observée (Martin, 2008). Ce christianisme a d'ailleurs délogé les églises orthodoxes des pays de l'Est à titre de plus important regroupement du monde chrétien derrière le catholicisme. On a longtemps pensé que les mouvements chrétiens évangéliques et pentecôtistes étaient surtout privés et personnels (c.-à-d. que leur croissance ne s'opposait pas aux tendances perçues vers une plus grande sécularisation), et que leurs adeptes professaient des vues largement apolitiques. Le *Pew Forum on Religion and Public Life* de 2006 a toutefois conclu qu'une telle assertion doit être sérieusement remise en question : « L'essor que connait le pentecôtisme en fera un mouvement de premier plan dans les paysages politiques et religieux du 21[e] siècle. » Le pentecôtisme se répand rapidement dans le monde entier

TABLEAU 2
Répartition des pentecôtistes par pays

Rang	Pays	Nombre	% de la population du pays
1	Chine	72,0 millions	5,6
2	États-Unis	20,2 millions	7,0
3	Brésil	15,0 millions	9,0
4	Nigéria	13,0 millions	11,0
5	Philippines	9,0 millions	12,0
6	Indonésie	7,0 millions	3,0
7	Inde	5,2 millions	0,5

Source : Operation World *(2000)*; World Christian Database *(s.d.)*; *Fonds des Nations Unies pour la population (2001)*.

et remodèle le visage du christianisme mondial. La *World Christian Database* estime que le monde peut compter jusqu'à 250 millions de pentecôtistes : soit un huitième des 2 milliards de chrétiens du monde entier et 1 personne sur 25 pour toute la population planétaire (Martin, 2002).

Comme le montrent les tableaux 1 et 2, trois des pays qui comptent les plus importantes populations musulmanes (l'Inde, l'Indonésie et le Nigéria) ont également d'importantes communautés de chrétiens pentecôtistes et certaines autres minorités chrétiennes appréciables.

La majorité des Indiens sont hindous (80,5 %), mais cette dominance cache de grandes diversités religieuses entre les États indiens. Les musulmans constituent la majorité de la population dans le Lakshadweep (95 %) et dans le Jammu et Cachemire (67 %). Par contre, les chrétiens sont majoritaires dans les petits États de l'Est du Nagaland (90 %), du Mizoram (87 %) et du Meghalaya (70 %) et constituent d'importantes minorités dans deux États du Sud, le Kerala (19 %) et le Tamil Nadu (6 %). Le Pendjab est principalement occupé par les sikhs à 59,9 % (Pew, s.d.). Les tensions qui règnent depuis longtemps en Inde, notamment dans les relations entre les castes, ont également une dimension inter-religieuse : c'est notamment le cas du mouvement pour les droits des dalits (ces « Intouchables » qui sont entre 150 et 250 millions en Inde) parmi lesquels il existe depuis longtemps un courant de conversions vers l'islam, vers le bouddhisme et, de plus en plus au cours des dernières décennies, vers le christianisme. Ces conversions soulèvent la colère des nationalistes hindous et nourrissent toujours des tensions entre chrétiens et hindous (Jenkins, 2007 : 214-217).

En Indonésie et au Nigéria, les diversités ethniques sont susceptibles d'exacerber les conflits religieux. L'Indonésie, pourtant plus important pays musulman au monde, compte malgré tout une minorité chrétienne notable de 23 millions de fidèles, soit environ 10 % de la population. Les tensions interreligieuses sont dues au fait que les différentes confessions se polarisent dans certains groupes ethniques et certaines régions. Dans les villes, le christianisme est associé aux membres de la diaspora chinoise qui sont souvent des commerçants; ce fut d'ailleurs une source de tension avivée par la récession à la fin des années 1990. Les régions à dominance chrétienne sont disséminées dans différentes îles d'Indonésie, dont le Timor, les Célèbes, Lombok et Maluku (les Moluques). Le Timor-Oriental, à prédominance catholique, a obtenu son indépendance de l'Indonésie au prix d'un dur combat de libération (auquel Oussama ben Laden s'est opposé).

Conclusions

Divers facteurs compromettent aujourd'hui les traditionnelles tolérances entre chrétiens et musulmans, entre hindous et chrétiens ainsi qu'entre musulmans et hindous dans nombre de grands pays du monde. Il s'agit entre autres du renouveau religieux de l'islam et du christianisme, avec la propagation de leurs doctrines et l'accroissement de leurs adeptes, et du fait que l'ethnicité et la pauvreté (ou la réussite financière) coïncident souvent avec l'appartenance religieuse. Sans un dialogue inter-religieux accru et des approches plus réfléchies à l'égard de la théologie politique et de la religion et du développement, on risque de connaître dans les années à venir une plus grande instabilité politique et des flambées de violence inter-religieuse.

Ces développements risquent également d'avoir d'importantes incidences géopolitiques. Ainsi, comme le souligne Jenkins (2006 : 9; 2007 : 121), la Chine et d'autres États d'Asie de l'Est sont souvent perçus comme les balises du littoral Pacifique; mais si, avec la montée de l'influence des populations chrétiennes sur la culture et la société de ces pays, ce littoral du Pacifique était un jour perçu comme une ceinture chrétienne autour de l'Indonésie musulmane, dans quelle mesure cela risquera-t-il de modifier les perceptions sur la scène politique internationale et d'attiser les conflits dans les régions de l'Asie de l'Est et du Sud-Est? Les médias citent souvent l'islam comme la religion déterminante des pays en développement. Mais parler de la résurgence de l'islam en passant sous silence l'expansion du christianisme

évangélique et pentecôtiste est faire abstraction d'un élément clé de l'équation (Jenkins, 2007).

La propagation du christianisme dans le monde entier éloigne son pôle d'attraction des pays industrialisés vers ceux en voie de développement. En 2050, la majorité des chrétiens du monde seront non blancs et vivront à l'extérieur des pays de l'Ouest dans les ex-colonies et ne seront plus issus des pays colonisateurs. Ils endosseront diverses formes de christianisme plus émotives et plus charismatiques que celles des pays de l'Ouest (qu'une récente étude du Pew Forum distingue du conservatisme politique). Par surcroît, nombre de ces chrétiens constitueront des minorités dans des régimes non chrétiens souvent hostiles. Le glissement démographique des communautés chrétiennes vers le Sud mondial, l'évolution des théologies du renouveau religieux de l'islam et du christianisme, et l'accroissement des populations musulmanes et chrétiennes feront de la diversité religieuse et du dialogue inter-religieux de ces sociétés, notamment entre les musulmans et les chrétiens et en matière politique entourant les libertés religieuses, des questions de plus en plus fondamentales dans les relations internationales à l'aube de ce 21e siècle.

Références

Aikman, David. 2006. *Jesus in Beijing : How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*, deuxième édition révisée, Monarch Books.

BBC News Series. 2003. « Changing Face of Political Islam. » (septembre).

Berger, Peter L. 2006. « Religion in a Globalizing World. » Pew Forum on Religion and Public Life (4 décembre).

Central Intelligence Agency (CIA). 2008. CIA World Fact Book.

Daniel, Wallace L. 2006. *The Orthodox Church and Civil Society in Russia*. Texas A&M Press.

Eggert, Konstantin. 2007. « Russians Reunited. » *The Tablet* (2 juin).

Freston, Paul. 2001. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge : Cambridge University Press.

Fonds des Nations Unies pour la population. 2001.

Garrard, John, et Carol Garrard. 2008. *Russian Orthodoxy Resurgent : Faith and Power in the New Russia*. Princeton University Press.

Holley, David. 2007. « Russian Orthodox Church Mends Global Schism - Overseas Church that Refused Soviet Control Formally Reunites with Homeland Hierarchy in Moscow. » Los Angeles Times (17 mai).

IISS (International Institute for Strategic Studies). 2006. *Strategic Survey*, Londres.

Jenkins, Philip. 2006. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*, Oxford : Oxford University Press.

———. 2007. *The Next Christendom : The Coming of Global Christianity*, édition revue et augmentée, Oxford : Oxford University Press.

Johnstone, Patrick and Jason Mandryk (eds.). 2000. *Operation World*. Waynesboro, GA: Paternoster Press.

Kepel, Gilles. 1994. *The Revenge of God : The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge : Polity.

Kindopp, Jason, and Carol Lee Hamrin (eds). 2004. *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*, Washington : Brookings Institution.

Lai, Hongyi Harry. 2003. « The Religious Revival in China. » *Copenhagen Journal of Asian Studies* 18: 40-64.

Lampman, Jane. 2007. « How Korea Embraced Christianity. » *Christian Science Monitor* (7 mars).

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton : Princeton University Press.

Manning, Bayless. 1979. « The Congress, the Executive, and Intermestic Affairs. » *Foreign Affairs*, 55, 2: 308-324.

Marsh, Christopher (ed.). 2004. *Burden or Blessing? Russian Orthodoxy and the Construction of Civil Society and Democracy*. Boston: Institute on Culture, Religion, and World Affairs.

Martin, David. 2002. *Pentecostalism : The World Their Parish*, Oxford : Blackwell.

———. 2008. « Have Pentecostalism, Will Travel : How Sarah Palin's Religion Continues to Evolve Around the World. » *Times Literary Supplement* (17 septembre).

McGrath, Alister E. (ed.). 1993. *The Blackwell Encyclopaedia of Modern Christian Thought*. Oxford : Blackwell.

Miller Llana, Sarah. 2007. « Rising Censorship among World's Oil Powers. » *Christian Science Monitor* (24 mai).

Operation World. 2000.

Pew Forum on Religion and Public Life. 2006. *Spirit and Power: A Ten-Country Survey of Pentecostals*. (octobre 2006).

———. 2007. *Presidential Election in South Korea Highlights Influence of Christian Community*. (12 décembre). <pewforum.org>.

———. S.d. *India Religious Demographic Profile*. <pewforum.org.>. Consulté le 26 octobre 2008.

Sanneh, Lamin. 2003. *Whose Religion Is Christianity*, Grand Rapids : Eerdmans.

Shakman Hurd, Elizabeth. 2008. « Contested Secularisms in Turkey and Iran. » Pp. 65-83 dans *The Politics of Secularism in International Relations*, ed. Elizabeth Shakman Hurd, Princeton : Princeton University Press.

Trumbull, Mark. 2007. « Risks of Rising Oil Nationalism. » *Christian Science Monitor* (3 avril).

White, Jenny B. 2002. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study of Vernacular Politics*, Seattle : University of Washington Press.

World Christian Database. S.d. Center for the Study of Global Christianity, Gordon-Conwell Theological Seminary. <www.worldchristiandatabase.org>.

Michael Adams
Président
Environics Research Group

Les musulmans au Canada : Les résultats de l'enquête 2007 d'Environics

Même dans les pays traditionnellement ouverts à l'immigration de masse, certains groupes d'immigrants attirent parfois l'attention. Aux 19e et 20e siècles, les immigrants au pays provenaient presque exclusivement de pays chrétiens européens. Cependant, de profondes dissensions religieuses parmi les chrétiens amenaient des immigrants catholiques de l'Irlande, de la Pologne et du sud de l'Europe à immigrer parmi les catholiques francophones vivant au Canada, soulevant des craintes parmi l'élite protestante anglophone qui s'inquiétait de leur capacité à s'intégrer. En raison de leurs liens avec le Vatican susceptibles, aux yeux de plusieurs, d'affaiblir leur allégeance nationaliste et en raison de leur volonté d'établir un système scolaire distinct qui continuerait d'inculquer le catholicisme à la nouvelle génération, les catholiques était perçus comme un sous-groupe social risquant de ne jamais réussir son intégration dans la société canadienne. L'arrivée d'un nombre important de chrétiens orthodoxes en provenance de l'Europe de l'Est souleva des inquiétudes similaires.

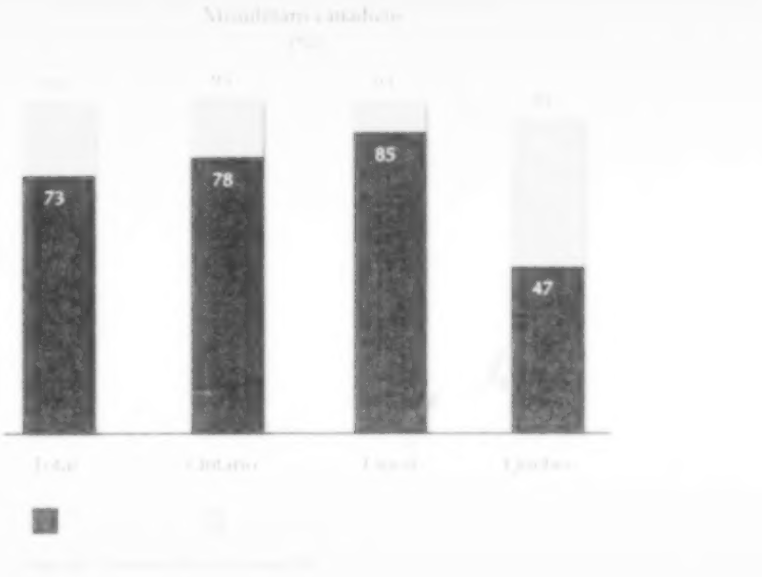
Aujourd'hui, comme les catholiques et les chrétiens orthodoxes sont solidement implantés au cœur de la vie canadienne, ce sont les musulmans canadiens qui font maintenant l'objet d'une attention particulière[1]. Avec en toile de fond des préoccupations à l'égard du terrorisme issu du mouvement islamiste militant et quelques disputes à propos de vêtements musulmans (surtout les *hidjabs* et les *niqabs*), certains observateurs canadiens ont exprimé des doutes quant à la volonté des immigrants musulmans de s'adapter aux normes libérales séculaires du Canada.

À la fin de 2006 et au début de 2007, Environics Research Group a sondé les attitudes des musulmans canadiens envers le Canada et le désir de cette communauté religieuse minoritaire de participer pleinement à la société canadienne. Cette enquête, inspirée en grande partie de l'étude Pew Global Attitudes menée parallèlement en France, en Espagne, en Allemagne et au Royaume-Uni utilise un échantillon élargi de répondants musulmans (au Canada, cet échantillon compte 500 musulmans) de même qu'un échantillon de la population en général visant à mesurer les attitudes du public envers cette minorité.

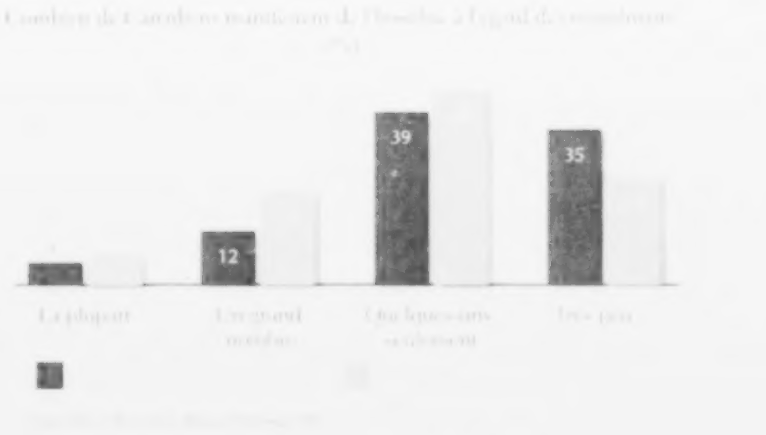
Les résultats présentés ici proviennent d'entretiens téléphoniques menés auprès de 500 musulmans canadiens et de 2000 répondants de la population canadienne en général. L'enquête auprès des musulmans s'est déroulée du

1 D'autres minorités religieuses, en particulier les sikhs, ont également fait l'objet d'une attention particulière à plusieurs occasions au cours des dernières décennies. L'attention soutenue dont fait l'objet la minorité musulmane au pays et l'inquiétude exprimée à son endroit résulte notamment d'une série d'incidents sur la scène internationale, incluant les attentats du 11 septembre, les attaques à la bombe sur le métro londonien et plusieurs conflits liées à la culture dans des pays européens (telle que la colère des musulmans face aux représentations du prophète Mahomet par un caricaturiste danois).

Les musulmans sont fiers d'être Canadiens, un peu moins au Québec



Les musulmans et la population en général ne croient pas que les Canadiens manifestent de l'hostilité à l'égard des musulmans

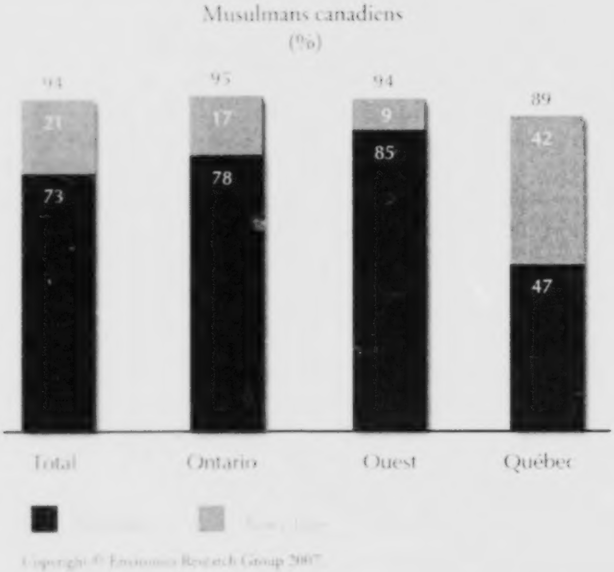


30 novembre 2006 au 5 janvier 2007 et les entretiens se sont déroulés en anglais, en français, en arabe et en ourdou. La comparaison de ces résultats avec les données du recensement démontre que l'échantillon est représentatif de la population musulmane canadienne totale au plan des caractéristiques démographiques et de la répartition régionale. L'enquête auprès de la population en général s'est déroulée du 8 au 30 décembre 2006 et les entretiens ont été menés en anglais et en français.

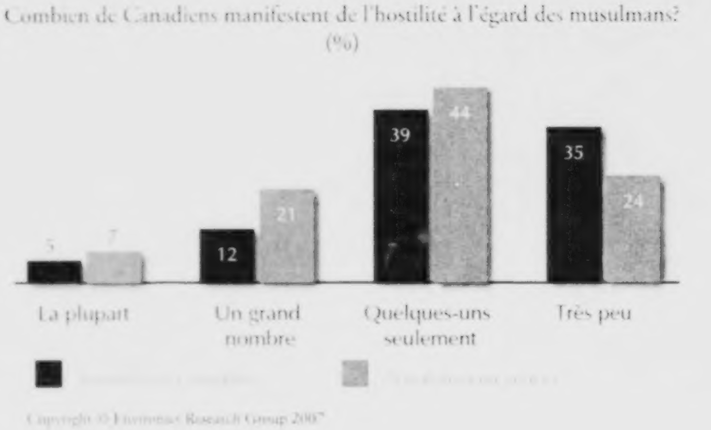
Les résultats de ce sondage révèlent un portrait plutôt positif de l'intégration des immigrants musulmans (environ neuf musulmans canadiens sur dix sont nés à l'étranger) dans la société canadienne. Les musulmans canadiens affirment être à la fois fiers du Canada et de l'islam, disent vouloir adhérer aux normes canadiennes tout en contribuant à les définir et condamnent l'extrémisme qui est parfois présenté comme monnaie courante dans d'autres pays où vivent de nombreux musulmans. Bien qu'ils se disent préoccupés par la discrimination et le sous-emploi, les musulmans canadiens ont une attitude bienveillante à l'égard du Canada et représentent, parmi les répondants de tous les pays occidentaux sondés, la minorité musulmane la moins susceptible de percevoir la majorité de leurs concitoyens comme étant hostiles envers l'islam.

Si les Canadiens en général ont une perception modérément positive de l'islam, ils sont proportionnellement moins nombreux que les musulmans à affirmer que cette minorité désire s'intégrer pleinement dans la société canadienne en général, ce qui explique peut-être pourquoi la population en général est plus favorable que la minorité musulmane à l'introduction de certaines mesures visant une adaptation forcée, telle qu'une interdiction du port de foulards de tête

Les musulmans sont fiers d'être Canadiens, un peu moins au Québec



Les musulmans et la population en général ne croient pas que les Canadiens manifestent de l'hostilité à l'égard des musulmans



30 novembre 2006 au 5 janvier 2007 et les entretiens se sont déroulés en anglais, en français, en arabe et en ourdou. La comparaison de ces résultats avec les données du recensement démontre que l'échantillon est représentatif de la population musulmane canadienne totale au plan des caractéristiques démographiques et de la répartition régionale. L'enquête auprès de la population en général s'est déroulée du 8 au 30 décembre 2006 et les entretiens ont été menés en anglais et en français.

Les résultats de ce sondage révèlent un portrait plutôt positif de l'intégration des immigrants musulmans (environ neuf musulmans canadiens sur dix sont nés à l'étranger) dans la société canadienne. Les musulmans canadiens affirment être à la fois fiers du Canada et de l'islam, disent vouloir adhérer aux normes canadiennes tout en contribuant à les définir et condamnent l'extrémisme qui est parfois présenté comme monnaie courante dans d'autres pays où vivent de nombreux musulmans. Bien qu'ils se disent préoccupés par la discrimination et le sous-emploi, les musulmans canadiens ont une attitude bienveillante à l'égard du Canada et représentent, parmi les répondants de tous les pays occidentaux sondés, la minorité musulmane la moins susceptible de percevoir la majorité de leurs concitoyens comme étant hostiles envers l'islam.

Si les Canadiens en général ont une perception modérément positive de l'islam, ils sont proportionnellement moins nombreux que les musulmans à affirmer que cette minorité désire s'intégrer pleinement dans la société canadienne en général, ce qui explique peut-être pourquoi la population en général est plus favorable que la minorité musulmane à l'introduction de certaines mesures visant une adaptation forcée, telle qu'une interdiction du port de foulards de tête

musulmans dans les lieux publics (bien qu'une minorité seulement des Canadiens soit favorable à une telle mesure).

Les perceptions générales face à l'islam et aux musulmans

Lorsqu'on leur demande si la perception des Canadiens à l'égard de l'islam est généralement positive ou négative, les répondants musulmans sont partagés. Si la moitié des musulmans canadiens (50 %) pensent que la perception des Canadiens envers l'islam est positive, environ quatre sur dix (39 %) croient que les Canadiens ont une perception négative de l'islam et 7 % croient que les Canadiens n'ont une perception ni positive ni négative de la religion musulmane.

Fait intéressant, la perception exprimée par les Canadiens à l'égard de l'islam correspond de très près à celle des musulmans. Environ la moitié des Canadiens (49 %) perçoit l'islam de manière généralement positive, alors qu'un répondant sur quatre (38 %) affirme percevoir cette religion de manière négative. Enfin, 8 % ne se disent ni favorables ni défavorables à l'islam.

Ces résultats sont pratiquement identiques à ceux de l'enquête omnibus Focus Canada réalisée au premier trimestre de 2004. Par ailleurs, des contacts personnels plus fréquents entre des Canadiens et des musulmans favorisent une meilleure perception de cette minorité par les Canadiens : 70 % des répondants affirmant côtoyer fréquemment des musulmans ont une perception positive de l'islam. En comparaison, seulement 36 % de ceux qui n'ont que rarement ou jamais de contacts avec les musulmans affirment avoir une opinion favorable de l'islam.

La plupart des musulmans du Canada ne perçoivent pas les autres Canadiens comme étant hostiles à l'égard de leurs coreligionnaires. D'après les résultats de l'enquête, 16 % des musulmans canadiens affirment que la majorité des Canadiens (5 %) ou plusieurs d'entre eux (11 %) manifestent de l'hostilité alors qu'une majorité d'entre eux croit que seulement quelques Canadiens (39 %) ou très peu de Canadiens (36 %) manifestent de l'hostilité à l'égard des musulmans.

Les musulmans canadiens ressentent moins d'hostilité à leur égard que les musulmans du Royaume-Uni, de la France, de l'Espagne ou de l'Allemagne.

Lorsqu'on pose cette même question à la population en général, la proportion de répondants percevant un sentiment d'hostilité envers les musulmans est plus importante. Environ trois Canadiens sur dix croient que la plupart des Canadiens (7 %) ou plusieurs d'entre eux (21 %) manifestent de l'hostilité envers les musulmans. Enfin, 44 % croient que quelques Canadiens manifestent de l'hostilité, et un quart (24 %) croit que très peu de Canadiens font preuve d'hostilité face aux adeptes de l'islam.

Les musulmans canadiens ressentent moins d'hostilité à leur égard que les musulmans du Royaume-Uni, de la France, de l'Espagne ou de l'Allemagne. Si 17 % des musulmans canadiens croient que la plupart ou qu'un grand nombre de Canadiens manifestent de l'hostilité à l'égard des musulmans, la proportion des musulmans percevant un sentiment hostile de la plupart ou d'un grand nombre de leurs compatriotes est beaucoup plus élevée en Allemagne (51 %), au Royaume-Uni (42 %), en France (39 %) ou en Espagne (31 %).

L'intégration et les questions identitaires

Si les musulmans et la population en général perçoivent tous deux un renforcement de l'identité islamique chez les musulmans canadiens, ils ne voient pas d'un même œil l'impact de ce renforcement sur la société canadienne. La plupart des musulmans canadiens croient que, dans l'ensemble, les musulmans canadiens ont un sentiment d'identité musulmane très fort (30 %) ou assez fort (42 %). Cette perception est partagée par la population en général, où une majorité de Canadiens croit que les musulmans canadiens ont un sentiment d'identité musulmane très fort (27 %) ou assez fort (44 %).

Les musulmans canadiens et la population en général perçoivent une montée du sentiment identitaire islamique au Canada : 69 % des musulmans canadiens et 62 % de la population en général croient à une augmentation du sentiment de l'identité islamique au pays. Cependant, les musulmans canadiens diffèrent de la population en général en ce qu'ils considèrent que ce sentiment croissant de l'identité islamique est une bonne chose pour le Canada. Cela dit, si 85 % des musulmans canadiens y voient une bonne chose, cette opinion n'est partagée que par un tiers (33 %) de la population en général. Par ailleurs, alors que 9 % des musulmans canadiens croient que cette montée du sentiment identitaire islamique des musulmans canadiens est négative pour le Canada, cette proportion atteint 56 % dans la population en général.

Selon les résultats de l'enquête, l'attitude favorable des Canadiens musulmans à l'endroit du renforcement identitaire des musulmans s'explique par leur conviction que les valeurs prônées par cette religion sont positives et que le Canada va profiter de l'affirmation de ces valeurs. Le reste de la population, en revanche, se montre réticent principalement en raison de l'inquiétude liée à l'extrémisme religieux.

Les Canadiens sont plus susceptibles que les citoyens français, allemands ou britanniques de sous-estimer la volonté des musulmans de leur pays à s'intégrer au sein de la société en général.

Si les musulmans canadiens se considèrent pour la plupart d'abord musulmans et ensuite Canadiens, leur sentiment de fierté à l'égard de leur identité canadienne rejoint la moyenne nationale. Lorsqu'on leur demande s'ils se considèrent d'abord musulmans ou Canadiens, 56 % des musulmans canadiens choisissent l'appartenance religieuse et 23 % se disent Canadiens d'abord. Fait intéressant, 17 % des musulmans canadiens ont spontanément répondu que ces deux identités étaient pour eux d'égale importance (cette réponse n'était pas présentée comme un choix possible afin de préserver la comparabilité des résultats avec les deux enquêtes d'opinion Pew menées en Europe. Cela dit, en raison de la popularité de cette réponse, le questionnaire sera modifié en vue des prochaines études dans le contexte canadien).

Sur cette question, on remarque des différences importantes entre les générations. En effet, les musulmans âgés de 18 à 29 ans sont proportionnellement plus nombreux que la moyenne (77 %) à se réclamer d'abord de l'identité musulmane. Parmi les répondants de la plus jeune cohorte, 14 % ont affirmé être d'abord canadiens et 8 % affirment que les deux identités sont d'égale importance. La question de l'identité chez les jeunes est importante même si elle est peu abordée dans cette étude. Bien qu'elle sorte du cadre de cette étude, une question mérite davantage de recherche : l'importance relative de la religion musulmane dans le sentiment identitaire des jeunes musulmans canadiens révèle-t-elle une fierté de l'islam (ce qui serait positif, aux yeux de John Berry de l'université Queen's) ou est-elle le signe d'une aliénation par rapport à la société canadienne dans son ensemble résultant d'un phénomène de discrimination et d'exclusion (une thèse soutenue par Jeffrey Reitz et Rupa Banerjee de l'Université de Toronto).

Bien qu'une majorité de musulmans canadiens se disent d'abord musulmans, presque tous (94 %) affirment leur fierté d'être Canadiens, une proportion semblable à celles des répondants de la population en général, qui affirment à 93 % être fiers d'être Canadiens. Une proportion semblable de musulmans canadiens (73 %) et de répondants de la population en général (74 %) affirment être très fiers d'être Canadiens.

Si les musulmans croient que leurs coreligionnaires veulent s'intégrer à la société canadienne, la population en général pense plutôt qu'ils désirent rester en marge de la société.

Lorsqu'on leur demande s'ils croient que les musulmans veulent « adopter les coutumes et le mode de vie canadiens ou s'ils veulent être distincts de la société au sens large », une faible majorité (55 %) des musulmans croient que les musulmans veulent adopter le mode de vie canadien. Par ailleurs, 13 % répondent que leurs coreligionnaires veulent adopter les coutumes canadiennes tout en demeurant distincts en tant que communauté. À peine un quart des musulmans canadiens (23 %) croient que leurs coreligionnaires souhaitent demeurer distincts.

Au sein de la population en général, ces proportions sont inversées. Un quart de tous les Canadiens (25 %) croit qu'une majorité de musulmans veulent adopter des habitudes de vie canadiennes et une majorité (57 %) affirme que les musulmans veulent demeurer distincts. Enfin, 7 % de la population en général croit que les musulmans canadiens désirent à la fois s'intégrer et demeurer distincts.

Après l'Espagne, le Canada est le deuxième pays présentant les divergences d'opinions les plus fortes entre la communauté musulmane et la population en général sur ce point. Autrement dit, les Canadiens sont plus susceptibles que les citoyens français, allemands ou britanniques de sous-estimer la volonté des musulmans de leur pays à s'intégrer au sein de la société en général.

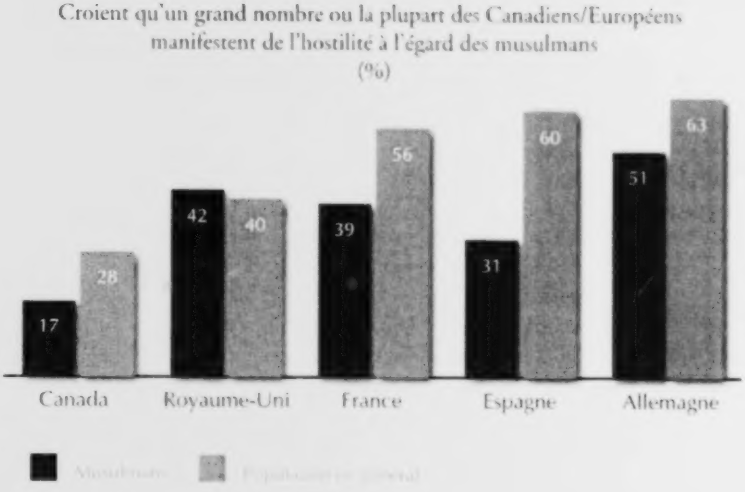
Les opinions des musulmans et de la population en général divergent notamment sur la question de la reconnaissance de la charia et sur l'interdiction du port du foulard de tête dans les institutions publiques. Si un peu plus de la moitié (53 %) des musulmans canadiens souhaitent que la charia soit reconnue par le gouvernement canadien comme étant des principes juridiques à partir desquels régler des différends familiaux, un tiers (34 %) est d'avis contraire. En comparaison, près de huit Canadiens sur dix (79 %) parmi la population en général affirment que le gouvernement canadien ne devrait pas reconnaître la charia alors que seulement 11 % sont favorables à une telle reconnaissance.

Une autre divergence d'opinions, bien que moins prononcée, porte sur la question de l'interdiction du port du foulard de tête dans les lieux publics, une mesure adoptée notamment dans les écoles publiques françaises. Une grande majorité de musulmans canadiens (86 %) désapprouve cette initiative et seulement 9 % se montrent favorables.

Si, à l'image des musulmans canadiens, une majorité de Canadiens (55 %) désapprouve l'interdiction du port du foulard de tête, plus d'un tiers (36 %) y souscrivent. Cette opposition exprimée par les Canadiens rejoint les sentiments des Américains (57 %) et des Britanniques (62 %), qui s'opposent aussi à cette interdiction. En comparaison, une majorité de répondants de l'Allemagne (54 %) et de la France (78 %) appuie cette interdiction. Les répondants espagnols sont partagés sur la question (48 % s'opposent à l'interdiction et 43 % y sont favorables).

Cette divergence d'opinions entre les musulmans canadiens et la population en général s'explique, probablement, par des différences de perception face à la volonté des musulmans de s'intégrer à la société canadienne. Si les musulmans semblent relativement confiants que leurs coreligionnaires désirent participer à la vie en société au Canada et ne voient aucun avantage (et peut-être même des conséquences négatives) à l'interdiction du port du foulard de tête, les Canadiens dans l'ensemble, et particulièrement les Québécois, émettent davantage de doutes quant à la volonté réelle des musulmans de s'intégrer et accordent une grande importance aux marques symboliques d'adaptation, telle que le fait de délaisser les vêtements religieux. De nombreux Canadiens laïques, particulièrement les Québécois de tradition catholique, perçoivent les *hidjabs* et les *niqabs* comme des symboles patriarcaux témoins d'une forme de religiosité délaissée par la société québécoise il y a à peine quelques décennies.

Les musulmans canadiens et la population en général sont les moins susceptibles de percevoir des manifestations d'hostilité envers les musulmans dans leur pays



Copyright © Environics Research Group 2007

La vie au Canada

Les musulmans canadiens se disent satisfaits de la vie au Canada, affirmant que la situation des musulmans est meilleure au Canada que dans d'autres pays occidentaux et que les femmes musulmanes ont une meilleure qualité de vie au pays que dans la plupart des pays musulmans. Cependant, près du tiers des musulmans canadiens affirment avoir vécu au cours des deux dernières années une expérience négative liée à leur race, leur ethnicité ou leur appartenance religieuse. De plus, une majorité d'entre eux se disent préoccupés par le chômage et la discrimination.

Au Canada, le taux de satisfaction des musulmans à l'égard de l'orientation générale du pays est plus élevé que la moyenne nationale. Plus de huit musulmans sur dix (81 %), comparativement à six répondants sur dix issus de la population en général (61 %), se disent généralement satisfaits de la façon dont les choses se passent au pays aujourd'hui. En réponse à cette question, les musulmans canadiens expriment une plus grande satisfaction que les musulmans en France, en Allemagne, en Espagne ou au Royaume-Uni.

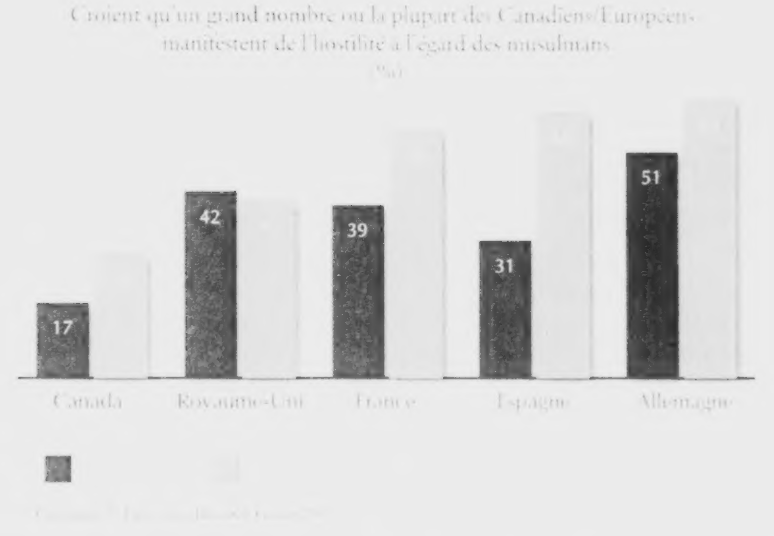
Les trois quarts des musulmans canadiens croient que les musulmans sont mieux traités au Canada que dans d'autres pays occidentaux et 17 % croient qu'ils sont traités de manière semblable. À peine 3 % des musulmans canadiens croient que leurs coreligionnaires sont moins bien traités au Canada qu'ailleurs en Occident.

Si sept Canadiens sur dix (70 %) croient que les femmes musulmanes jouissent d'une meilleure qualité de vie au Canada

Une autre divergence d'opinions, bien que moins prononcée, porte sur la question de l'interdiction du port du foulard de tête dans les lieux publics, une mesure adoptée notamment dans les écoles publiques françaises. Une grande majorité de musulmans canadiens (86 %) désapprouve cette initiative et seulement 9 % se montrent favorables.

Si, à l'image des musulmans canadiens, une majorité de Canadiens (55 %) désapprouve l'interdiction du port du foulard de tête, plus d'un tiers (36 %) y souscrivent. Cette opposition exprimée par les Canadiens rejoint les sentiments des Américains (57 %) et des Britanniques (62 %), qui s'opposent aussi à cette interdiction. En comparaison, une majorité de répondants de l'Allemagne (54 %) et de la France (78 %) appuie cette interdiction. Les répondants espagnols sont partagés sur la question (48 % s'opposent à l'interdiction et 43 % y sont favorables).

Les musulmans canadiens et la population en général sont les moins susceptibles de percevoir des manifestations d'hostilité envers les musulmans dans leur pays



Cette divergence d'opinions entre les musulmans canadiens et la population en général s'explique, probablement, par des différences de perception face à la volonté des musulmans de s'intégrer à la société canadienne. Si les musulmans semblent relativement confiants que leurs coreligionnaires désirent participer à la vie en société au Canada et ne voient aucun avantage (et peut-être même des conséquences négatives) à l'interdiction du port du foulard de tête, les Canadiens dans l'ensemble, et particulièrement les Québécois, émettent davantage de doutes quant à la volonté réelle des musulmans de s'intégrer et accordent une grande importance aux marques symboliques d'adaptation, telle que le fait de délaisser les vêtements religieux. De nombreux Canadiens laïques, particulièrement les Québécois de tradition catholique, perçoivent les *hidjabs* et les *niqabs* comme des symboles patriarcaux témoins d'une forme de religiosité délaissée par la société québécoise il y a à peine quelques décennies.

La vie au Canada

Les musulmans canadiens se disent satisfaits de la vie au Canada, affirmant que la situation des musulmans est meilleure au Canada que dans d'autres pays occidentaux et que les femmes musulmanes ont une meilleure qualité de vie au pays que dans la plupart des pays musulmans. Cependant, près du tiers des musulmans canadiens affirment avoir vécu au cours des deux dernières années une expérience négative liée à leur race, leur ethnicité ou leur appartenance religieuse. De plus, une majorité d'entre eux se disent préoccupés par le chômage et la discrimination.

Au Canada, le taux de satisfaction des musulmans à l'égard de l'orientation générale du pays est plus élevé que la moyenne nationale. Plus de huit musulmans sur dix (81 %), comparativement à six répondants sur dix issus de la population en général (61 %), se disent généralement satisfaits de la façon dont les choses se passent au pays aujourd'hui. En réponse à cette question, les musulmans canadiens expriment une plus grande satisfaction que les musulmans en France, en Allemagne, en Espagne ou au Royaume-Uni.

Les trois quarts des musulmans canadiens croient que les musulmans sont mieux traités au Canada que dans d'autres pays occidentaux et 17 % croient qu'ils sont traités de manière semblable. À peine 3 % des musulmans canadiens croient que leurs coreligionnaires sont moins bien traités au Canada qu'ailleurs en Occident.

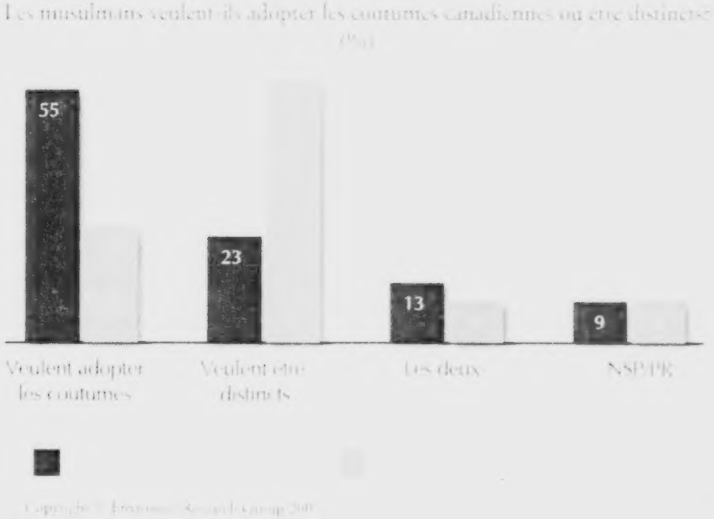
Si sept Canadiens sur dix (70 %) croient que les femmes musulmanes jouissent d'une meilleure qualité de vie au Canada

que dans la plupart des pays musulmans, 23 % croient que leur qualité de vie est semblable et seulement 3 % affirment que leur qualité de vie est pire au Canada que dans la majorité des pays musulmans. Les musulmans canadiens sont proportionnellement plus nombreux (70 %) que ceux de la France (62 %), du Royaume-Uni (58 %), de l'Allemagne (50 %) ou de l'Espagne (46 %) à penser que les femmes musulmanes ont une meilleure condition de vie dans leur pays de résidence que dans la plupart des pays musulmans.

Trois musulmans canadiens sur dix rapportent avoir vécu de la discrimination au cours des deux dernières années. De fait, 30 % des musulmans canadiens affirment avoir vécu une « mauvaise expérience » en raison de leur race, de leur ethnicité ou de leur appartenance religieuse au cours des deux dernières années. Les musulmans canadiens se situent dans la moyenne des pays sondés. S'ils sont plus nombreux à rapporter avoir vécu une expérience négative liée à l'ethnicité ou à la religion que les musulmans de l'Allemagne (19 %), de l'Espagne (25 %) ou du Royaume-Uni (28 %), ils sont proportionnellement moins nombreux à avoir vécu une telle expérience que les musulmans français (37 %). La plus jeune cohorte de répondants musulmans canadiens semble la plus touchée : 42 % des 18 à 29 ans affirment avoir vécu une telle expérience, soit 11 points de pourcentage de plus que la moyenne des répondants musulmans. Les femmes rapportent également davantage d'expériences de discrimination que les hommes, une différence qui s'explique peut-être par le port du foulard de tête, symbole qui les identifie comme musulmanes.

Lorsqu'on leur demande de se prononcer sur les enjeux touchant la vie des musulmans au Canada, la discrimination (67 %) et le chômage (64 %) sont les deux plus grandes préoccupations des musulmans canadiens. Une proportion moindre mais tout de même significative de musulmans se disent assez ou très préoccupés par l'extrémisme parmi les musulmans canadiens (53 %), par l'influence de la musique, des films et de la télévision sur les jeunes musulmans du pays (49 %) de même que par la baisse de l'importance accordée à la religion par les musulmans canadiens (48 %). Les musulmans canadiens se disent moins préoccupés par le fait que les femmes jouent un rôle moderne dans la société (26 %).

Les musulmans affirment vouloir adopter les coutumes canadiennes, ce dont doute la population en général



L'extrémisme et le terrorisme

Une très faible proportion de musulmans canadiens appuie les extrémistes qui se réclament de l'islam et très peu soutiennent leurs activités. Une vaste majorité des musulmans canadiens vivant au Canada estime très peu probable une attaque terroriste perpétrée par des Canadiens musulmans et une large majorité affirme qu'il serait impérieux pour eux de dénoncer des extrémistes potentiellement violents au sein de leur communauté.

Quatre musulmans canadiens sur dix (40 %) croient qu'il existe au pays une lutte opposant les musulmans modérés et extrémistes. Parmi ceux qui perçoivent une lutte, 80 % s'identifient personnellement avec les modérés alors que 14 % s'identifient avec les extrémistes, bien qu'on ne puisse présumer que la plupart (ou même simplement beaucoup) d'entre eux seraient susceptibles de poser certains actes, et encore moins des actes violents. La population en général (56 %) est relativement plus susceptible que les musulmans eux-mêmes de percevoir un conflit entre les extrémistes et les modérés au sein de la communauté musulmane.

Huit musulmans canadiens sur dix croient peu (21 %) ou pas du tout probable (60 %) une attaque terroriste

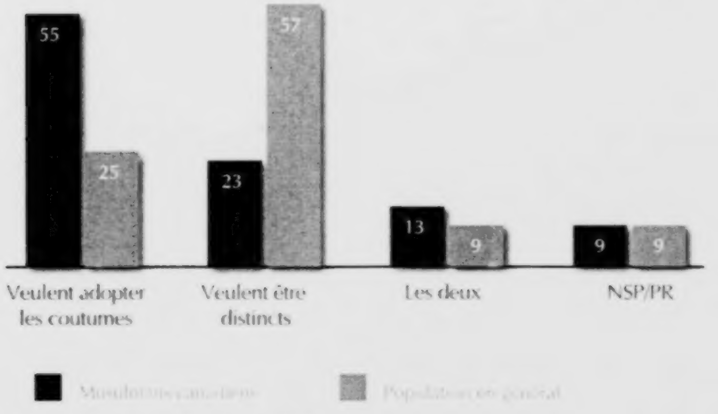
que dans la plupart des pays musulmans, 23 % croient que leur qualité de vie est semblable et seulement 3 % affirment que leur qualité de vie est pire au Canada que dans la majorité des pays musulmans. Les musulmans canadiens sont proportionnellement plus nombreux (70 %) que ceux de la France (62 %), du Royaume-Uni (58 %), de l'Allemagne (50 %) ou de l'Espagne (46 %) à penser que les femmes musulmanes ont une meilleure condition de vie dans leur pays de résidence que dans la plupart des pays musulmans.

Trois musulmans canadiens sur dix rapportent avoir vécu de la discrimination au cours des deux dernières années. De fait, 30 % des musulmans canadiens affirment avoir vécu une « mauvaise expérience » en raison de leur race, de leur ethnicité ou de leur appartenance religieuse au cours des deux dernières années. Les musulmans canadiens se situent dans la moyenne des pays sondés. S'ils sont plus nombreux à rapporter avoir vécu une expérience négative liée à l'ethnicité ou à la religion que les musulmans de l'Allemagne (19 %), de l'Espagne (25 %) ou du Royaume-Uni (28 %), ils sont proportionnellement moins nombreux à avoir vécu une telle expérience que les musulmans français (37 %). La plus jeune cohorte de répondants musulmans canadiens semble la plus touchée : 42 % des 18 à 29 ans affirment avoir vécu une telle expérience, soit 11 points de pourcentage de plus que la moyenne des répondants musulmans. Les femmes rapportent également davantage d'expériences de discrimination que les hommes, une différence qui s'explique peut-être par le port du foulard de tête, symbole qui les identifie comme musulmanes.

Lorsqu'on leur demande de se prononcer sur les enjeux touchant la vie des musulmans au Canada, la discrimination (67 %) et le chômage (64 %) sont les deux plus grandes préoccupations des musulmans canadiens. Une proportion moindre mais tout de même significative de musulmans se disent assez ou très préoccupés par l'extrémisme parmi les musulmans canadiens (53 %), par l'influence de la musique, des films et de la télévision sur les jeunes musulmans du pays (49 %) de même que par la baisse de l'importance accordée à la religion par les musulmans canadiens (48 %). Les musulmans canadiens se disent moins préoccupés par le fait que les femmes jouent un rôle moderne dans la société (26 %).

Les musulmans affirment vouloir adopter les coutumes canadiennes, ce dont doute la population en général

Les musulmans veulent-ils adopter les coutumes canadiennes ou être distincts? (%)



Copyright © Environics Research Group 2007.

L'extrémisme et le terrorisme

Une très faible proportion de musulmans canadiens appuie les extrémistes qui se réclament de l'islam et très peu soutiennent leurs activités. Une vaste majorité des musulmans canadiens vivant au Canada estime très peu probable une attaque terroriste perpétrée par des Canadiens musulmans et une large majorité affirme qu'il serait impérieux pour eux de dénoncer des extrémistes potentiellement violents au sein de leur communauté.

Quatre musulmans canadiens sur dix (40 %) croient qu'il existe au pays une lutte opposant les musulmans modérés et extrémistes. Parmi ceux qui perçoivent une lutte, 80 % s'identifient personnellement avec les modérés alors que 14 % s'identifient avec les extrémistes, bien qu'on ne puisse présumer que la plupart (ou même simplement beaucoup) d'entre eux seraient susceptibles de poser certains actes, et encore moins des actes violents. La population en général (56 %) est relativement plus susceptible que les musulmans eux-mêmes de percevoir un conflit entre les extrémistes et les modérés au sein de la communauté musulmane.

Huit musulmans canadiens sur dix croient peu (21 %) ou pas du tout probable (60 %) une attaque terroriste

menée au pays par des musulmans du Canada dans un avenir rapproché. En contrepartie, un musulman sur dix environ croit qu'une telle attaque est très (3 %) ou assez (8 %) probable.

La population en général considère beaucoup plus probable une attaque terroriste perpétrée par un musulman canadien. Une majorité de Canadiens pense une telle attaque très (19 %) ou assez (40 %) probable alors qu'une minorité pense qu'une telle attaque est peu (26 %) ou pas du tout (11 %) probable.

Les musulmans canadiens se sentent fortement responsables d'être vigilants à l'égard des extrémistes au sein de leur communauté. La grande majorité des musulmans du Canada croient que le musulman moyen, respectueux des lois, a la responsabilité de dénoncer des extrémismes potentiellement violents qu'il peut rencontrer dans une mosquée ou au sein de sa communauté. Sept musulmans canadiens sur dix (72 %) affirment que le musulman canadien ordinaire a une grande responsabilité de dénoncer des extrémistes potentiellement violents s'il en rencontre. Quinze pour cent de plus affirment que le musulman ordinaire et respectueux des lois a une certaine responsabilité à cet égard et seulement 6 % d'entre eux ne se sentent pas tenus de signaler des extrémistes qu'ils croient susceptibles de poser des actes violents au nom de l'islam.

Si les résultats de cette enquête d'Environics sur les musulmans canadiens, de même que celle menée auprès de la population canadienne en général sur la participation des musulmans à la société canadienne, révèlent certaines inquiétudes et incompréhensions, ils mettent également en lumière une solide base de bonne volonté entre les Canadiens musulmans et non musulmans.

Les trois quarts (75 %) des musulmans canadiens affirment avoir entendu parler de l'arrestation en 2006 de 18 adolescents et hommes musulmans de la région du Grand Toronto accusés de planifier des attentats terroristes. Parmi les musulmans affirmant être au courant de ces arrestations, les trois quarts (73 %) affirment que les attaques, si elles avaient eu lieu, auraient été sans fondements. Treize pour cent du sous-échantillon de 75 % (ceux qui affirment avoir eu connaissance des arrestations de 2006) affirment que ces attaques auraient été totalement (5 %) ou partiellement (8 %) justifiées. En résumé, 13 % de ce sous-échantillon affirment que les attaques auraient été au moins partiellement justifiées, ce qui représente un peu moins de 10 % de l'ensemble de l'échantillon.

Lorsqu'on leur demande s'ils éprouvent de la sympathie à l'égard des sentiments et motifs de ceux qui voulaient prétendument perpétrer ces attaques, huit musulmans canadiens sur dix (82 %) affirment n'avoir aucune sympathie alors que 9 % expriment une certaine sympathie envers les jeunes hommes et 2 % ont des sentiments partagés.

Seuls 3 % des répondants musulmans croient que la plupart (2 %) ou plusieurs (1 %) de leurs coreligionnaires soutiennent les groupes extrémistes tel que Al-Qaida. Huit musulmans canadiens sur dix croient que seulement certains (11 %), très peu (61 %) ou aucun (11 %) musulman au Canada ne soutient les groupes extrémistes. Par ailleurs, 15 % des musulmans canadiens affirment ne pas savoir combien de musulmans au pays soutiennent ces organisations.

Les musulmans sont moins portés que la population en général à croire que les musulmans canadiens puissent soutenir les groupes extrémistes. Cela dit, parmi l'ensemble des Canadiens, 13 % seulement croient que la plupart (5 %) des musulmans canadiens ou plusieurs d'entre eux (8 %) soutiennent Al-Qaida ou d'autres organisations similaires. La plupart des Canadiens croient en fait que seulement quelques musulmans au pays (26 %) ou très peu d'entre eux (51 %) soutiennent de tels groupes.

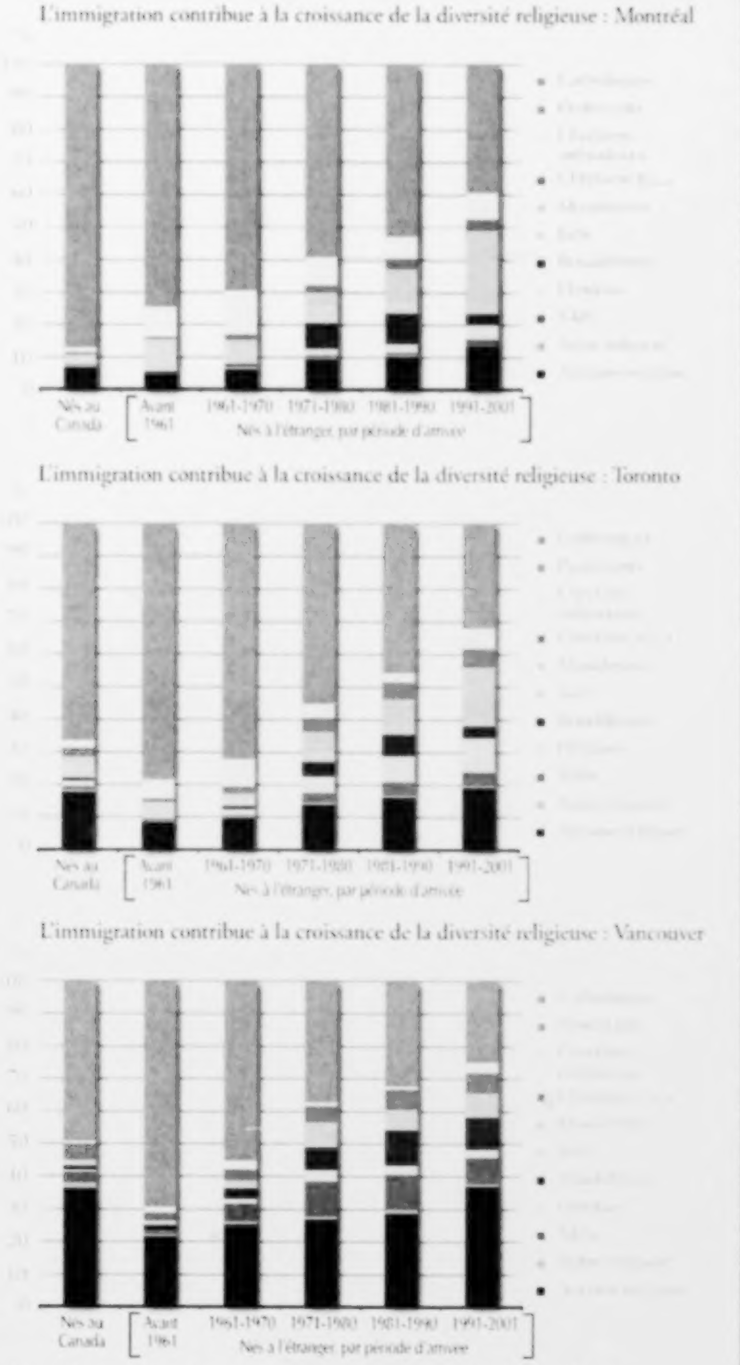
Conclusion

Si les résultats de cette enquête d'Environics sur les musulmans canadiens, de même que celle menée auprès de la population canadienne en général sur la participation des musulmans à la société canadienne, révèlent certaines inquiétudes et incomprehensions, ils mettent également en lumière une solide base de bonne volonté entre les Canadiens musulmans et non musulmans. Les études menées par Environics démontrent que, par leur optimisme, leurs aspirations et leur fierté d'appartenance à leur groupe et à la société canadienne, les musulmans du Canada ont beaucoup en commun avec d'autres groupes d'immigrants d'hier et d'aujourd'hui au pays.

Lorsque le statut, le traitement et les comportements d'un groupe minoritaire deviennent sensibles politiquement – comme c'est le cas des musulmans aujourd'hui – des études quantitatives soutenues sur les attitudes et les résultats (tels que les taux d'emploi, les efforts déployés sur le plan de la participation sociale et politique et les expériences de discrimination) peuvent contribuer à rectifier le portrait sensationnaliste brossé par certains médias d'information.

Environics prévoit mettre à jour cette enquête importante en 2009 ou en 2010.

L'immigration contribue à la croissance de la diversité religieuse



Source : *Statistique Canada, Recensement de la population, Beyond 20/20 Professional Browser 97F0022XCB01004.IVT*

David Seljak
Professeur
St. Jerome's University
in the University of Waterloo

Le dialogue interconfessionnel au Canada[1]

Le théologien de renommée internationale Hans Küng a prononcé cette phrase célèbre : « Pas de paix entre les nations sans paix entre les religions. Pas de paix entre les religions sans dialogue entre les religions » (Küng, 2005) [traduction libre].

Si les propos de Küng portaient sur les conflits internationaux, cette maxime garde toute sa pertinence dans le contexte des communautés ethnoreligieuses du Canada.

Bien qu'il se déroule de manière plus ou moins formelle au sein des institutions canadiennes, le dialogue interconfessionnel n'a jamais constitué une priorité en matière de politiques publiques pour le gouvernement du Canada, surtout si l'on en juge par les politiques officielles et les pratiques touchant le multiculturalisme. Comme le dialogue interconfessionnel vise à favoriser le respect des différences, accroitre la coopération et surmonter les conflits, il est surprenant que ce dialogue n'ait pas retenu l'attention des partisans d'un Canada plus multiculturel.

Cette situation reflète les politiques publiques et les pratiques touchant le multiculturalisme qui, au cours des dernières décennies, ont ignoré la question religieuse et plus précisément celle des différences religieuses, mettant plutôt l'accent sur les questions d'ethnicité et de race, ce qui est d'autant plus surprenant que la garantie de liberté de religion et la promotion de la diversité religieuse font partie de chaque politique et de chaque loi importantes qui définissent le modèle canadien de multiculturalisme.

Les partisans du multiculturalisme – c'est-à-dire ceux qui veulent faire du Canada une société plus diversifiée, plus participative et plus juste – devraient porter attention à la religion, un sujet d'importance pour les Canadiens. De récentes études révèlent, dans de nombreux cas, un lien étroit entre identité religieuse et identité ethnique. Un lien si étroit, en fait, que les membres de ces communautés ne peuvent déterminer avec précision où se termine l'ethnicité et où commence la religion[2]. Il apparait dès lors difficile pour quiconque d'affirmer reconnaître et respecter l'identité spécifique d'une communauté ethnique si cette personne n'accepte pas les aspects religieux que les membres de la communauté perçoivent comme étant au cœur de leur identité.

Une telle attitude peut provoquer l'éloignement de certains membres de communautés ethnoreligieuses de la société en général, et les décideurs publics commencent à prendre conscience que de sous-estimer l'importance, pour beaucoup de Canadiens, des formes d'identité religieuse peut engendrer des incompréhensions et des injustices qui se

1 Une étude à la base de cet article a été réalisée dans le cadre d'un contrat de recherche pour le compte de la Direction générale des politiques stratégiques et de la recherche, Programme Multiculturalisme et droits de la personne, ministère du Patrimoine canadien. Les opinions exprimées dans cet article sont celles de l'auteur.

2 Sur la relation étroite entre la religion et l'ethnicité dans la société canadienne, voir Paul Bramadat et David Seljak (dir.), 2005 et 2008.

traduisent par une polarisation, une ghettoïsation et une radicalisation de certaines communautés religieuses – une situation qui prévaut actuellement dans beaucoup de pays européens.

Si d'autres pays occidentaux où l'on trouve d'importantes minorités religieuses (p. ex., le Royaume-Uni, l'Australie et les États-Unis, en plus du Canada) semblent mieux accepter les différences religieuses, leurs approches respectives présentent des différences notables. Par exemple, le Canada se situe loin derrière le Royaume-Uni et l'Australie, deux pays dont le gouvernement finance des conseils afin qu'ils puissent promouvoir la coopération interconfessionnelle et l'éducation, de même qu'offrir des conseils sur les questions religieuses aux gouvernements et à leurs agences et institutions.

Pourtant, ces approches semblent bien adaptées au contexte canadien, notamment en regard de l'engagement du pays envers la diversité culturelle en général et de l'absence de séparation formelle « à l'américaine » entre l'Église et l'État, ou, comme en France, de système de sécularité publique ou *laïcisme* (Seljak, 2008).

En conséquence, les responsables canadiens des politiques devraient envisager la pertinence de rassembler les principaux intervenants sur ces questions pour financer la création d'un conseil interconfessionnel canadien basé sur le modèle de ceux qui ont vu le jour dans différents pays comme l'Australie (voir l'encadré de la page 31). Le rôle de ce conseil pourrait inclure :

- faciliter une communication et une coopération continues entre les ministères gouvernementaux, les institutions publiques et les communautés religieuses;
- promouvoir la coopération et une meilleure compréhension entre les différents groupes religieux;
- négocier les conflits qui existent dans les communautés religieuses et entre les adeptes d'une même religion;
- soutenir dans leur intégration à la société canadienne les membres des communautés d'immigrants qui affichent une identité religieuse forte en favorisant les structures et les pratiques religieuses qui encouragent l'intégration;
- informer les gouvernements, les institutions publiques et les médias à propos de la diversité religieuse;
- soutenir financièrement différentes formes de sensibilisation du public sur des questions de diversité religieuse, de tolérance et de liberté à l'école et dans d'autres forums; et
- combattre l'extrémisme religieux sous toutes ses formes (Seljak, 2008, p. 69-72)[3].

Les responsables canadiens des politiques devraient envisager la pertinence de rassembler les principaux intervenants sur ces questions pour financer la création d'un conseil interconfessionnel canadien basé sur le modèle de ceux qui ont vu le jour dans différents pays comme l'Australie.

Ce conseil interconfessionnel s'intégrerait bien au modèle de multiculturalisme canadien, puisqu'il viendrait s'ajouter à des structures et des pratiques déjà existantes tout en conservant la flexibilité permettant de s'adapter à l'évolution de la démographie religieuse. Cet article analyse l'importance accordée à l'identité religieuse et au dialogue interconfessionnel dans l'avancement du multiculturalisme au Canada ainsi qu'aux façons de soutenir ce dialogue.

La religion et le multiculturalisme

Il y a à peine 10 ans, il était pratiquement impossible d'amorcer un débat public sur le rôle de la religion dans la société canadienne et dans les objectifs des politiques et pratiques du multiculturalisme. Peu d'études étaient financées par le gouvernement fédéral et toute tentative de mettre cette question à l'ordre du jour du gouvernement restait lettre morte en raison de la politique canadienne de séparation entre l'Église et l'État. Qui plus est, la question religieuse était rarement abordée lors de conférences sur l'immigration et le multiculturalisme. Il y a quelques années, à l'occasion de la conférence nationale de Métropolis, une haute responsable de Patrimoine canadien disait qu'elle aurait aimé aborder ce sujet, mais que les décideurs publics craignaient que de soulever la question religieuse provoque des dissensions, et soit controversé et potentiellement dangereux. Elle soulignait, de plus, que le gouvernement ne semblait pas très informé sur la question.

L'ignorance et la peur ne sont pas de bons moteurs de politiques publiques. Quoi qu'il en soit, les événements récents ont forcé un changement d'attitude – comme en témoigne le récent rapport de la Commission de consultation sur les

3 Pour une discussion plus en profondeur, voir David Seljak *et al.*, 2007, p. 93–95.

pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (la Commission Bouchard-Taylor). De plus en plus, les décideurs publics, les observateurs des médias et les chercheurs se rendent compte de l'importance de la religion dans la formation de l'identité de nombreux Canadiens, qu'ils soient nés ici ou à l'étranger. À preuve, la religion est régulièrement au programme des conférences portant sur l'intégration des immigrants, sur le multiculturalisme et sur la diversité canadienne. De plus, ce sujet a fait l'objet de nombreux numéros spéciaux de revues telles que : *Diversité canadienne*, *Canadian-American Research Series* et *Journal of International Migration and Integration*. Ce numéro d'*Horizons*, tout comme l'atelier récent (tenu en novembre 2008) sur la religion, le laïcisme et le multiculturalisme financé par le Ethnicity and Democratic Governance Project sont autant de preuves que la religion est devenue un sujet de recherche légitime au sein des milieux universitaires et gouvernementaux.

Si les choses évoluent et que les responsables des politiques considèrent plus sérieusement la religion, c'est en raison de certains phénomènes ou événements récents, tels que :

- des membres de communautés religieuses minoritaires ont demandé la reconnaissance et des accommodements à l'égard de besoins spécifiques auprès d'institutions publiques et privées;
- la persistance de l'intolérance religieuse et de la discrimination au sein de la société canadienne (par exemple, la religion arrive au 2e rang des motifs de crime haineux (après la race); et
- des conflits entre groupes religieux au Canada prennent racine à l'étranger.

Les partisans du multiculturalisme s'aperçoivent que l'ignorance et la peur à l'endroit des communautés religieuses, notamment les communautés religieuses minoritaires au Canada, peuvent saper la coopération et la recherche de compromis entre ces groupes et le reste de la société et à l'intérieur de ces mêmes groupes. Les différents intervenants constatent de plus en plus que le dialogue interconfessionnel et des mesures d'éducation sont les meilleurs outils dans l'atteinte des objectifs de la politique de multiculturalisme.

De plus en plus, les décideurs publics, les observateurs des médias et les chercheurs se rendent compte de l'importance de la religion dans la formation de l'identité de nombreux Canadiens, qu'ils soient nés ici ou à l'étranger.

Le rôle du dialogue interconfessionnel

Le dialogue interconfessionnel – tel qu'on le comprend actuellement – est unique à la modernité et essentiel aux démocraties multiculturelles. Les participants à un tel dialogue ne cherchent pas à convertir l'autre ni à prouver la supériorité de sa propre tradition religieuse, mais plutôt, dans un esprit d'ouverture, à mieux se connaître les uns les autres, à explorer des enjeux religieux partagés (p. ex., quel est le sens de la souffrance?) ou à répondre à un enjeu de société (p. ex., comment pouvons-nous travailler ensemble pour faire avancer les droits humains?). Ces dialogues peuvent avoir lieu aussi bien à la base qu'entre dirigeants de communautés religieuses. Ils peuvent émerger spontanément ou être institutionnalisés. Enfin, ils peuvent chercher à atteindre un but particulier ou représenter une fin en soi.

Derrière tous ces efforts, on assiste à la négociation du pluralisme religieux – c'est-à-dire à des efforts de coopération et d'apaisement des conflits entre les groupes religieux. Tels que rapportés par les participants, les résultats de ce dialogue visant l'acceptation de la diversité, la tolérance envers les autres et le respect des droits humains dépendent peut-être moins de la nature des groupes religieux ou de leurs visées que des amitiés et des relations personnelles qui s'y forment. Autrement dit, les rencontres en personne avec d'autres êtres humains amèneraient une meilleure acceptation de « l'autre » qui transcende les divergences doctrinales, éthiques ou pratiques.

C'est à la suite des horreurs de l'Holocauste qu'on peut retracer les premières tentatives de dialogue interconfessionnel rassemblant juifs et chrétiens dans une lutte commune contre l'antisémitisme. La réforme de la législation sur l'immigration dans les années 60 a amené une deuxième vague de dialogues interconfessionnels qui comptaient des représentants de plusieurs traditions religieuses du monde entier et reflétaient la diversité de la composition démographique de l'immigration au pays. Plus récemment, l'urgence d'un tel dialogue s'est fait sentir dans le monde de l'après 11 septembre, où les Canadiens sont à la recherche d'une nouvelle façon de résoudre les conflits religieux, la discrimination et l'intolérance à l'égard des religions (Lamoureux Scholes, 2007, p. 6-7). L'expérience canadienne illustre de manière concrète la façon dont le dialogue interconfessionnel contribue à l'avancement du multiculturalisme.

L'expérience canadienne

Il existe plusieurs types de groupes interconfessionnels au Canada. Par exemple, on retrouve de nombreux centres et groupes œcuméniques – c'est-à-dire qui visent l'amélioration des relations entre confessions chrétiennes. Si d'autres groupes comme l'Interfaith Grand River, à Kitchener-Waterloo dans le Sud-Ouest de l'Ontario, rassemblent des représentants de plusieurs religions[4], certains autres, comme le Christian-Jewish Dialogue de Toronto, se concentrent sur les relations entre deux communautés[5]. Plusieurs de ces groupes financent des programmes d'éducation visant à faire connaître la richesse des différentes traditions religieuses au pays et certains se concentrent sur des enjeux spécifiques, comme l'intolérance et la discrimination. C'est le cas du Conseil judéo-chrétien canadien, dont le programme vise à éradiquer l'intolérance et la discrimination dont font l'objet certaines personnes en raison de la race, de l'ethnicité ou de la religion. Ces groupes aident leurs membres à corriger des perceptions erronées, résultats de l'ignorance ou de la peur, de même qu'à trouver des solutions à des revendications historiques et des conflits transnationaux.

Si les gens d'appartenances religieuses différentes qui forment cette coalition peuvent être convaincus de ne jamais se croiser les uns les autres au paradis, ils peuvent en revanche se targuer de s'être rencontrés et d'avoir travaillé ensemble en Ontario.

De plus, d'autres groupes religieux travaillent sur des enjeux précis, tels que le financement public pour l'éducation ou la crise écologique[6]. Le travail concerté sur des enjeux communs peut contribuer à surmonter les attitudes et les croyances religieuses exclusives, tels qu'illustré par l'expérience de la Coalition for Justice in Education Funding, formée d'évangéliques, de chrétiens, de juifs, de sikhs, de musulmans, d'Arméniens orthodoxes et de membres de l'Église adventiste du septième jour et dont l'objectif est d'amener le gouvernement ontarien à financer des écoles religieuses indépendantes au même titre que les écoles romaines catholiques autonomes. Si les gens d'appartenances religieuses différentes qui forment cette coalition peuvent être convaincus de ne jamais se croiser les uns les autres au paradis, ils peuvent en revanche se targuer de s'être rencontrés et d'avoir travaillé ensemble en Ontario.

Le Canada n'ayant pas adopté de séparation formelle, à l'américaine, entre l'Église et l'État, et plusieurs institutions gouvernementales (telles que les Forces armées canadiennes et les Services correctionnels du Canada) disposant d'aumôneries, des considérations pratiques plus immédiates commandent une attention particulière envers le dialogue entre les religions de la part des partisans de la diversité canadienne. Les aumôneries des Services correctionnels canadiens et celles des Forces armées ont déployé des efforts exemplaires dans le but de reconnaître et d'accommoder les différentes formes d'expression religieuse (voir l'analyse de Benham Rennick dans ce numéro). Au-delà des considérations pragmatiques telles que la reconnaissance de jours sacrés, la mise à disposition d'espaces de prière et des ajustements apportés pour respecter les diètes religieuses, ces agences ont commencé à promouvoir un dialogue entre les groupes religieux afin de mieux servir leurs clients. Des responsables des domaines de la santé et de l'éducation répondent également de manière créative et ingénieuse à cet enjeu de la diversité religieuse (Lamoureux Scholes, 2007, p. 7–9)[7].

Au Canada, les administrations publiques à tous les échelons (fédéral, provincial-territorial et municipal) pourraient soutenir davantage les organisations non gouvernementales à vocation religieuse dans leurs efforts d'éducation et de promotion d'un dialogue interconfessionnel. Le gouvernement fédéral, par exemple, pourrait reconnaître officiellement et soutenir financièrement certains groupes comme l'ont fait d'autres pays. Depuis 2001, le gouverne-

---

4 Ces groupes sont inscrits sur le site Internet de la Commission Foi et Témoignagne du Conseil canadien des Églises à l'adresse <http://www.ccc-cce.ca/english/faith/inter.htm>. (Consulté en ligne le 2 novembre 2008).

5 Voir <http://www.cjdt.org>. (Consulté en ligne le 2 novembre 2008)

6 Par exemple, le Canadian Forum on Religion and Ecology rassemble des participants de différentes confessions dans le but d'explorer des réponses spirituelles à la crise écologique.

7 Le Ontario Multifaith Council, un organisme sans but lucratif financé par un gouvernement provincial, est un réseau interconfessionnel non gouvernemental qui fournit aux agences gouvernementales, aux entreprises, aux organisations interconfessionnelles, aux groupes religieux et à la population en général de l'information et de la formation sur la diversité religieuse. Cependant, des réductions récentes dans son financement ont grandement affecté ses résultats.

ment britannique décerne sa Strategy Grant au Interfaith Network, une organisation bénévole indépendante financée majoritairement par des dons privés, des organismes de bienfaisance et par les communautés religieuses qui en font partie. Depuis 2001, ce réseau travaille plus étroitement avec le gouvernement britannique, prodiguant des conseils à différents ministères sur des enjeux liés à la diversité religieuse au Royaume-Uni (Pearce, 2007)[8]. Les publications du réseau traduisent bien le genre de travail d'éducation qu'il accomplit. Elles comprennent notamment : *Building Good Relations with People of Different Faiths and Beliefs, Women's Inter Faith Initiatives in the UK: A Survey, Looking After One Another: The Safety and Security of Our Faith Communities, Partnership for the Common Good: Inter Faith Structures and Local Government et Community Cohesion: A New Agenda for Inter Faith Relations?*[9].

Le rapport australien *Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia*, publié en 2004, propose la création d'un organisme interconfessionnel semblable qui jouerait le rôle de conseiller auprès du Council for Multicultural Australia et d'autres organisations gouvernementales et non gouvernementales (Cahill *et al.*, 2004, p. 119-120). Dans la foulée de ce rapport, le gouvernement australien a soutenu financièrement le Australian Partnership of Ethnic and Religious Organisations de même qu'un certain nombre de projets de Living in Harmony qui font la promotion du dialogue interconfessionnel (Rutland, 2006). De

8 Le réseau Inter Faith Network du Royaume-Uni fournit des ressources considérables : <http://www.interfaith.org.uk>. (Consulté en ligne le 2 novembre 2008)

9 Ces publications peuvent être consultées à un coût modeste au <http://www.interfaith.org.uk/publications/index.htm>. (Consulté en ligne le 2 novembre 2008)

Les conseils interconfessionnels : un exemple de l'Australie

Les auteurs de *Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia* suggèrent que les responsabilités suivantes soient attribuées au Council for Multicultural Australia et inscrites dans son cadre de référence :

1. conseiller le gouvernement australien sur toute question touchant les communautés religieuses et l'harmonie et la coopération interconfessionnelles, dans le but de favoriser le mieux-être social et économique du pays ainsi que de prévenir la montée de toute forme d'extrémisme religieux;
2. en se fondant sur les résultats de consultations avec les dirigeants de communautés religieuses et des membres de ces communautés, donner des avis éclairés sur les politiques et programmes touchant l'harmonie et la coopération interconfessionnelles et en faire le suivi et l'évaluation;
3. en partenariat avec les dirigeants de communautés religieuses, organiser des cérémonies, des services religieux et des spectacles à saveur historique qui témoignent de l'unité de la société multiconfessionnelle australienne à l'occasion de célébrations, de cérémonies du souvenir ou d'événements tragiques nationaux et internationaux;
4. donner au gouvernement des conseils éclairés sur les politiques et pratiques concernant l'entrée au pays de personnel religieux, que ce soit sur une base temporaire ou permanente;
5. superviser et surveiller les programmes d'orientation et de perfectionnement pour le personnel religieux nouvellement arrivé en Australie, autant pour les célébrants de mariages que pour le personnel religieux en général;
6. diffuser de l'information sur les politiques et programmes gouvernementaux aux communautés religieuses ainsi qu'à leurs dirigeants, notamment par l'entremise de réseaux électroniques rassemblant les dirigeants religieux et les membres de leurs communautés;
7. soutenir les responsables de gouvernements locaux et travailler en partenariat avec eux, et entretenir les réseaux interconfessionnels locaux;
8. en collaboration avec les communautés et les médias, sensibiliser le public sur le rôle et les fonctions des traditions religieuses dans les affaires locales, nationales et internationales;
9. en partenariat avec le ministère des Affaires étrangères et du Commerce, promouvoir l'image et la réputation de l'Australie en tant que modèle d'harmonie interconfessionnelle;
10. surveiller les sites Internet des communautés ethniques et religieuses en repérant les renseignements ou les liens vers d'autres sites qui peuvent porter atteinte à la cohésion sociale de l'Australie;
11. en partenariat avec les responsables en éducation du gouvernement et des États australiens, accroître les interactions et la coopération entre le gouvernement australien et les écoles confessionnelles et travailler à l'élaboration d'un programme de cours adapté; et
12. mettre sur pied un centre de ressources mis à la disposition du gouvernement et des membres des communautés (Cahill *et al.*, 2004).

plus, en partenariat avec l'organisation Australian Multicultural Foundation et la conférence mondiale Religions for Peace, le ministère de l'Immigration, du Multiculturalisme et des Affaires autochtones a produit un guide sur l'établissement de réseaux interconfessionnels communautaires (Cahill et Leahy, 2004).

Au Canada, il existe déjà plusieurs organismes œuvrant en faveur du dialogue interconfessionnel, tels que le Conseil canadien des Églises et d'autres organismes religieux ayant mis sur pied diverses initiatives[10] sans compter la panoplie de groupes locaux, régionaux et nationaux impliqués dans le dialogue interconfessionnel[11]. La pièce manquante au Canada est le soutien par le gouvernement et sa reconnaissance des groupes interconfessionnels comme c'est le cas au Royaume-Uni et en Australie à l'échelle nationale et locale (bien qu'il n'existe pas encore d'études sur le succès ou l'échec de ces conseils au Royaume-Uni et en Australie).

Les limites du dialogue interconfessionnel et des mesures de sensibilisation

Si le dialogue entre les religions mondiales est une des clés d'une cohabitation sereine à l'intérieur d'une société et entre les sociétés, il ne faut pas s'attendre à ce qu'il triomphe comme par magie des conflits, de la méfiance et de l'ignorance. Il s'agit en fait d'un premier pas important faisant partie intégrante d'une série d'efforts coordonnés de lutte à l'intolérance religieuse et à la discrimination.

Une fois franchie, cette première étape soulèvera toutefois des questions difficiles. Par exemple, comment les gouvernements fédéral, provinciaux et municipaux pourront-ils orienter leur soutien vers certains groupes ou organismes en particulier? Si, par exemple, la Conférence canadienne des évêques catholiques peut agir comme représentant des Canadiens catholiques romains (bien qu'un certain nombre de catholiques puissent s'y objecter), il est plus difficile d'identifier un représentant pour les musulmans canadiens ou les hindous canadiens puisque ces communautés sont dispersées sur le territoire, vivent des dissensions internes et que leur organisation est décentralisée. Les imams, tout comme les prêtres hindous, ont un statut et un rôle au sein de l'islam et de l'hindouisme différents de ceux des prêtres catholiques romains et des ministres protestants dans la chrétienté.

Le choix de participants à ce dialogue pose une question encore plus controversée : faut-il tenter de mobiliser (et si oui de quelle façon) les communautés (ou plus précisément certains segments de population au sein de ces communautés) plus réticentes à participer et qui remettent fondamentalement en question les valeurs canadiennes? Les membres de communautés religieuses qui participent à ces groupes interconfessionnels sont généralement prédisposés à respecter les autres, à éviter le prosélytisme et à chercher à surmonter les différences par le dialogue et la recherche du compromis. Il est plus difficile, mais aussi peut-être plus impératif, de mobiliser les membres les plus intransigeants et les plus radicaux parmi ces communautés. Se pose alors la question de savoir comment les intégrer à la table sans paraître rendre légitime la remise en cause des valeurs de la société en général. Ces questions sont importantes et épineuses à la fois.

Toute épineuses qu'elles soient, ces questions ne doivent pas ébranler notre détermination à promouvoir la liberté de religion et la diversité par un appui financier au dialogue interconfessionnel et aux initiatives d'éducation populaire. Les Canadiens ont connu des obstacles dans le passé et ils ne devraient pas reculer devant l'enjeu de la diversité religieuse aujourd'hui. On croit généralement qu'il est impossible de discuter de religion de manière civilisée ou de faire des compromis concernant les enseignements et les pratiques religieuses. La religion, dit-on, rend les gens plus conservateurs, plus rigides et peu enclins au compromis.

Les études démontrent que cette vision de la religion est caricaturale. S'il ne fait aucun doute que certaines communautés et certains penseurs sont exclusivistes et intransigeants, la religion a beaucoup plus souvent favorisé l'inclusion des autres et certaines communautés ont évolué ou même changé complètement de cap sur certains enjeux importants.

Il n'y a pas si longtemps, les gens croyaient que l'identité ethnique était immuable, que certains groupes ethniques ne pouvaient tout simplement pas vivre et travailler ensemble. L'expérience canadienne du multiculturalisme prouve le contraire. La religion n'est pas si différente des autres aspects de la culture. Les Canadiens ont appris à surmonter les différences issues de l'ethnicité et à célébrer la diversité. Notre défi, au 21e siècle, sera de travailler ensemble malgré les différences religieuses et de nous réjouir des identités religieuses multiples.

---

10 Voir, par exemple, la page web de la Commission Foi et Témoignage du Conseil canadien des Églises au <http://www.ccc-cce.ca/english/faith/inter.htm>. (Consulté en ligne le 2 novembre 2008).

11 Pour une liste partielle, voir <http://www.ccc-cce.ca/english/downloads/GroupsCentres.pdf>. (Consulté en ligne le 2 novembre 2008)

Références

Bramadat, Paul, et David Seljak (dir.). 2005. *Religion and Ethnicity in Canada*, Toronto, Pearson Longman.

———. 2008. *Christianity and Ethnicity in Canada*, Toronto, Toronto University Press.

Cahill, Desmond, Gary Bouma, Hass Dellal et Michael Leahy. 2004. « Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia », ministère de l'Immigration, du Multiculturalisme et des Affaires autochtones et l'Australian Multicultural Foundation, en partenariat avec la Conférence mondiale Religions for Peace, l'Université RMIT et l'Université Monash.

Cahill, Desmond et Michael Leahy. « Constructing a Local Multifaith Network », ministère de l'Immigration, du Multiculturalisme et des Affaires autochtones et l'Australian Multicultural Foundation, en partenariat avec la Conférence mondiale Religions for Peace. <http://www.amf.net.au/PDF/religion CulturalDiversity/Multifaith_Kit.pdf.> (Consulté en ligne le 2 novembre 2008)

Canadian Council of Christians and Jews. « Canadian Centre for Diversity », Canadian Council of Christians and Jews. <http://www.cccj.ca/centre_for_diversity.html.> (Consulté en ligne le 2 novembre 2008)

Conseil canadien des Églises. « Commission Foi et Témoignage du Conseil canadien des Églises ». <http://www.ccc-cce.ca/english/faith/inter.htm.> (Consulté en ligne le 2 novembre 2008)

Canadian Forum on Religion and Ecology. « Page d'accueil ». <http://www.cfore.ca/index.php.> (Consulté en ligne le 2 novembre 2008)

Küng, Hans. 2005. « The World's Religions : Common Ethical Values », allocution à l'occasion de l'ouverture de l'exposition Exhibit on the World's Religions à l'université de Santa Clara. <http://www.scu.edu/ethics/practicing/focusareas/global_ethics/laughlin-lectures/kung-worldreligions.html.> (Consulté en ligne le 2 novembre 2008)

Lamoureux Scholes, Laurie. 2007. « Making the Mosaic Work : The Interfaith Movement in Canada », The Ecumenist, vol. 44, n° 2, p. 6–11.

Pearce, Brian (Directeur, The Inter Faith Network du Royaume-Uni). 2007. Courriel à l'auteur, le 14 février.

Rennick, Joanne Benham. 2008. « Religion in the Ranks: Religion in the Canadian Forces in the 21st Century », thèse de doctorat, Université de Waterloo.

Rutland, Suzanne. « Negotiating Religious Dialogue : A Response to the Recent Increase of Anti-Semitism in Australia », Australian National University E-Press. <http://epress.anu.edu.au/nts/pdf/chapter02.pdf.> (Consulté en ligne le 2 novembre 2008)

Seljak, David. 2008. « Secularization and the Separation of Church and State in Canada », Ottawa, ministère du Patrimoine canadien, Programme Multiculturalisme et droits de la personne.

Seljak, David, Joanne Benham Rennick, Andrea Schmidt, Kathryn Da Silva et Paul Bramadat. 2007. « Religion and Multiculturalism in Canada : The Challenge of Religious Intolerance and Discrimination », Ottawa, ministère du Patrimoine canadien, Programme Multiculturalisme et droits de la personne.

Participation des groupes confessionnels : un exemple tiré du Royaume-Uni

Gouvernement du Royaume-Uni, Home Office Faith Communities Unit (2004), *Working Together: Co-operation between Government and Faith Communities; recommandations du groupe directeur analysant les modèles d'engagement entre le gouvernement et les groupes confessionnels en Angleterre.*

Ce rapport demandé par le gouvernement présente des recommandations sur la coopération entre les ministères et les groupes confessionnels en Angleterre. Les conclusions s'appuient sur des consultations menées au niveau local, régional et national auprès de personnes faisant partie du gouvernement, de divers groupes confessionnels et de la collectivité.

Le rapport se fonde sur une reconnaissance que la foi n'est pas simplement une question personnelle. On y affirme plutôt que les groupes et les organismes confessionnels ont enrichi et renforcé la société britannique au fil des siècles et ont apporté leur contribution dans un grand éventail de domaines comme le développement communautaire, l'éducation et l'inclusion sociale. Il importe donc que les ministères travaillent efficacement avec les groupes confessionnels dans l'élaboration des politiques et dans la prestation des services. Au niveau national, le rapport propose des lignes directrices à l'intention des ministères, visant à faire participer les citoyens des groupes confessionnels aux consultations sur les politiques. Ces recommandations suggèrent entre autres 1) d'aider les groupes confessionnels à renforcer leur capacité afin qu'ils puissent prendre pleinement part aux consultations sur les politiques 2) de faire participer tous les intéressés au processus 3) de reconnaître les diversités au sein de ces groupes 4) de s'assurer que les femmes, les jeunes et les aînés soient représentés et 5) d'accroître les connaissances sur les religions grâce à de la formation des fonctionnaires gouvernementaux.

Micheline Milot, Ph. D.
Professeure titulaire
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal

Stéphanie Tremblay
Détentrice d'une maîtrise en sociologie
Université du Québec à Montréal

La religion dans le système scolaire public au Québec : Un changement pour l'égalité et la diversité

L'aménagement des rapports entre l'école et la religion au Québec a connu des transformations majeures entre 1997 et 2008. En une dizaine d'années, le système scolaire confessionnel a été entièrement laïcisé, des structures de l'État jusqu'à l'enseignement religieux. Historiquement, le système d'éducation du Québec a reposé sur une division entre les catholiques et les protestants. Lors de la Confédération canadienne de 1867, l'éducation devenait de juridiction provinciale selon les principes de répartition des juridictions entre le Parlement fédéral et ceux des provinces. Les protestants, minoritaires dans la province de Québec, ont exigé d'avoir pleine juridiction administrative sur leurs écoles. Les catholiques, minoritaires dans les trois autres provinces confédérées, exprimèrent la même exigence (Lamonde, 2000, p. 351).

L'insertion de l'article 93 dans *l'Acte de l'Amérique du Nord britannique* (AANB) visait précisément à protéger les administrations scolaires des catholiques et des protestants de ces provinces, et ce, dans les régions où ces groupes se trouvaient minoritaires. La protection constitutionnelle s'étendait aussi aux écoles primaires des villes de Montréal et Québec. Les écoles publiques catholiques étaient fréquentées par les élèves Canadiens français catholiques (seules quelques écoles étaient anglo-catholiques) et tous les élèves « non catholiques » se retrouvaient dans les écoles protestantes, en grande majorité anglophones. Ainsi, pendant plus d'un siècle, l'éducation publique au Québec a joué un rôle important dans la reproduction des marqueurs religieux mais aussi linguistiques.

Lorsque le gouvernement québécois a officiellement pris en charge l'éducation en 1964, par la loi créant le ministère de l'Éducation et le Conseil supérieur de l'éducation (bill 60), il a maintenu un comité catholique et un comité protestant au sein du Conseil supérieur de l'Éducation. Ces comités assumaient une fonction normative et décisionnelle de premier plan dans l'orientation des projets éducatifs des écoles catholiques ou protestantes, dans celle des programmes d'éducation religieuse et dans la qualification des maîtres. Le caractère confessionnel du système scolaire demeurait fortement garanti.

L'année 1997 marque le début d'importantes transformations dans ce système séculaire. Ce processus s'amorce avec la demande du gouvernement du Québec d'amender l'article 93 de la *Loi constitutionnelle de 1867*, de manière à obtenir les pleins pouvoirs afin de redéfinir les commissions scolaires sur une base linguistique plutôt que confessionnelle. Le déblocage constitutionnel a ouvert la voie à une série de recommandations formulées par plusieurs organismes-conseils du gouvernement pour que les écoles et l'enseignement religieux soient mieux adaptés aux évolutions que connaissait la société québécoise. La volonté de faire de l'école un lieu d'accueil de la diversité et de respect de l'égalité de tous les citoyens a été le fondement de la décision gouvernementale de laïciser l'éducation.

La nécessité de repenser une configuration scolaire séculaire

Le déficit de légitimité du système scolaire confessionnel s'explique par un certain nombre de changements qui marquaient la société québécoise, lesquels étaient déjà évoqués dans le Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'éducation, dès 1963. Ce rapport, qui avait recommandé la création du Ministère de l'Éducation (1964), affirmait qu'il fallait tenir compte « du caractère pluraliste, au point de vue religieux, que prend maintenant le Québec [...] des parents ne partageant pas ou ne partageant plus la foi catholique ou la foi protestante ou n'appartenant à aucune religion » (vol, 4, art. 100). Le système accordait des droits particuliers à deux seules confessions, les catholiques et les protestants. Le rapport recommandait d'ouvrir un secteur non-confessionnel, là où le nombre le justifiait. Cette recommandation n'a jamais été mise en application et était irréalisable, car elle aurait supposé que les personnes appartenant à une même confession minoritaire soient démographiquement concentrées.

Contestée depuis les années soixante, cette organisation est apparue encore plus problématique avec la proclamation de la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* (1975). Une illustration frappante de cette contradiction entre confessionnalité scolaire et respect des droits fondamentaux réside dans la nécessité, pour le gouvernement, de recourir aux *clauses dérogatoires* des chartes des droits de la personne, tant canadienne que québécoise. Ces dérogations étaient nécessaires pour conserver la légalité des enseignements confessionnels, à l'abri des éventuelles contestations judiciaires sur l'aspect discriminatoire du système.

En plus d'achopper au principe de l'égalité à l'égard des autres confessions religieuses et des non-croyants, l'aménagement confessionnel de l'école publique se trouvait en décalage par rapport aux changements socioreligieux de la société québécoise. L'augmentation des flux migratoires en provenance d'Asie, des Caraïbes, d'Afrique et d'Amérique latine depuis les années 1970 contribuait à transformer le paysage culturel et religieux québécois et par conséquent, les besoins éducatifs des élèves en matière de religion. La sécularisation de la société gagnait également de plus en plus de terrain… même dans l'école. En effet, pour s'adapter à l'évolution de leur population étudiante, les enseignants atténuaient de plus en plus les contenus axés sur la transmission de la foi, sécularisant ainsi de l'intérieur l'aspect confessionnel de l'éducation. Le système scolaire s'inscrivait de plus en contradiction par rapport aux politiques éducatives et d'intégration du Québec, notamment l'*Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration* (ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1991) et la *Politique en matière d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle* (ministère de l'Éducation du Québec, 1998), deux textes importants clairement axés sur le respect de l'égalité et du pluralisme. Ces mutations sociologiques et juridiques rendaient de moins en moins légitime le maintien d'un système scolaire confessionnel.

Les changements législatifs et les arguments normatifs qui les fondent

Après une trentaine d'années de débats larvés sur la question de la place de la religion dans l'univers scolaire, le système est officiellement remis en question par des commissions d'étude mises en place par le gouvernement. La Commission des États généraux sur l'éducation recommande, en 1996, de « déverrouiller » la confessionnalité scolaire, scellée par l'article 93 de la Constitution canadienne. Suite à une vaste consultation publique, où partisans de la laïcité et de la confessionnalité s'affrontèrent, cette recommandation explicite en faveur de la laïcisation se fonde sur la nécessité « d'assurer à tous les élèves l'éducation aux valeurs communes que nous souhaitons partager », et ainsi « achever la séparation de l'Église et de l'État » (Commission des États généraux sur l'éducation, 1996, p. 55). En décembre 1997, le gouvernement du Parti québécois, appuyé par les autres partis de l'Assemblée nationale, entreprend les démarches auprès du gouvernement canadien pour que soit amendé l'article 93 de la *Loi consitutionnelle de 1867*. Au même moment, un Groupe de travail sur la religion à l'école est mis sur pied par la ministre de l'Éducation, avec le mandat d'examiner tous les aspects relatifs à la place de la religion à

Après une trentaine d'années de débats larvés sur la question de la place de la religion dans l'univers scolaire, le système est officiellement remis en question par des commissions d'étude mises en place par le gouvernement. La Commission des États généraux sur l'éducation recommande, en 1996, de « déverrouiller » la confessionnalité scolaire.

l'école, de définir les orientations pertinentes et de proposer des moyens en vue de leur mise en œuvre.

Dans son rapport final *Laïcité et religions : Perspective nouvelle pour l'école québécoise*, publié en 1999, le Groupe de travail a formulé plusieurs recommandations, dont celle de laïciser le système scolaire et de remplacer les enseignements religieux confessionnels par un enseignement culturel des religions. Ces recommandations se fondent sur une reconnaissance entière des droits fondamentaux (l'égalité et la liberté de conscience et de religion) et du paysage social, marqué par la sécularisation et le pluralisme moral et religieux (Groupe de travail sur la religion à l'école, 1999, p. 119-133). Le rapport recommande l'instauration d'une « laïcité ouverte », c'est-à-dire qui n'exclut pas la reconnaissance du fait religieux, à la fois dans le respect de la liberté de conscience et de religion de ceux et celles qui fréquentent l'école et dans l'enseignement.

La proposition de remplacer les enseignements confessionnels par un cours de culture religieuse est compatible avec la neutralité nécessaire de l'État et répond à la mission de socialisation de l'école. À cet égard, les justifications énoncées révèlent une conception de la réalité religieuse comme une donnée de l'expérience personnelle et sociale qu'il importe de prendre en considération dans l'éducation. L'extrait qui suit illustre bien l'orientation normative de cette importante recommandation :

> L'enseignement culturel des religions veut répondre pour sa part aux quatre buts que l'État doit assigner à l'école en vue d'assurer à l'élève une formation adéquate comme citoyen : il permet aux jeunes d'accéder aux biens culturels en matière religieuse; il leur assure d'accéder à une pluralité de points de vue qui sont susceptibles de contribuer à la formation progressive d'un jugement moral autonome et critique; il leur permet de développer des attitudes de tolérance, mieux d'appréciation envers les différentes manières, religieuses comme séculières, de concevoir le monde; enfin, il contribue à se socialiser à un « nous » enrichi par l'appropriation et l'appréciation éventuelle des différents héritages religieux, ceux que la tradition chrétienne a légués à ses habitants dès l'origine, en même temps que les diverses traditions minoritaires qui se sont progressivement ajoutées au patrimoine originel. (Groupe de travail, 1999, p. 211)

La volonté d'ouverture au pluralisme a donc été formulée selon une logique d'inclusion à la fois géographique et éducative.

La volonté d'ouverture au pluralisme a donc été formulée selon une logique d'inclusion à la fois géographique (fréquentation des mêmes écoles publiques par tous afin de ne plus diviser les enfants selon leur appartenance religieuse) et éducative (enseignement sur les cultures religieuses afin d'ouvrir les jeunes à la compréhension de l'autre et au dialogue). L'une des finalités universelles de l'éducation étant de promouvoir les droits de la personne et d'éduquer à ces droits, on voit mal comment une école qui contredit dans son organisation même ces principes pourrait encourager les enfants à les respecter. Par ailleurs, les enquêtes menées pour le Groupe de travail (Milot et Proulx, 1999) ont révélé qu'il existait un large consensus social en faveur de l'égalité des droits en matière de religion. Néanmoins, les partisans de la laïcité et ceux en faveur du statu quo s'affrontèrent lors d'une commission parlementaire sur l'Éducation, tenue en 1999. À une conception de la laïcité ouverte des premiers, les seconds opposaient ce qu'ils considéraient comme un « droit » des parents à ce que l'école publique éduque leur enfant selon leurs propres convictions religieuses. La position politique du ministre de l'Éducation a consisté à ne pas s'inscrire explicitement dans l'une ou l'autre des configurations normatives défendues par les forces en présence, mais d'assurer une gestion de ces rapports de forces en adoptant en quelque sorte le rôle d'arbitre des intérêts divergents. Ceci explique sans doute, du moins en partie, pourquoi le terme laïcité ne revient nulle part pour définir le processus de déconfessionnalisation, aussi bien dans le texte de la Loi 118 que dans le document d'orientation qui l'accompagne[1]. Par contre, dans l'allocution de présentation du projet de Loi 118, le ministre de l'Éducation rejette explicitement l'approche communautarienne. Il justifie ce rejet par les dangers de ghettoïsation, par les coûts prohibitifs et les difficultés de gestion administrative que comporterait une telle diversification et extension des droits aux différents groupes religieux. Le ministre affirme avoir choisi une approche « pragmatique » qui ne cherche pas « à concilier la diversité des points de vue »[2]. Le réel défi a été de surmonter la polarisation des critiques : la demande pour conserver le choix d'une éducation confessionnelle dans l'école (Lefebvre, 2000), d'une part et d'autre part, la position selon laquelle tout discours sur la religion n'a aucune-

1 *Dans les écoles publiques du Québec : Une réponse à la diversité des attentes morales et religieuses*, gouvernement du Québec, ministère de l'Éducation, 2000.

2 *Ibid*, p. 3.

ment sa place à l'école (MLQ, 1999). Face à ces tensions, le gouvernement décide d'agir par étapes.

En 2000, le gouvernement rend possible une première phase de transition en adoptant la *Loi modifiant diverses dispositions législatives dans le secteur de l'éducation concernant la confessionnalité* (loi 118). Toutes les structures scolaires confessionnelles, du ministère de l'Éducation jusqu'aux écoles, se voient laïcisées. Cette loi a mis fin au partage historique des compétences en éducation entre l'État et les Églises. Seuls sont maintenus, par la loi 118, les enseignements religieux catholique et protestant. L'ambivalence de cette solution de compromis d'aménagement hybride entre la confessionnalité et la laïcité, visant la conciliation des attentes concurrentes, ne pouvait que confirmer son caractère temporaire.

Un comité-conseil est créé par la loi 118, le Comité sur les affaires religieuses. Il a le mandat de suivre l'évolution de la société québécoise et de faire ses recommandations au gouvernement. Après analyses et réflexions, le Comité sur les affaires religieuses publie, en 2004, un avis intitulé *La mise en place d'un programme d'éthique et de culture religieuse : Une orientation d'avenir pour tous les jeunes du Québec*. Il recommande de tirer les conséquences nécessaires de la réalité laïque de l'école et que « de nouvelles orientations s'imposent [pour ces programmes] dans le contexte actuel de l'école laïque, commune et ouverte ». Le comité recommande de remplacer les cours d'enseignement religieux confessionnel par un cours unique et obligatoire d'éthique et de culture religieuse. Le gouvernement décide de faire sienne cette recommandation et ainsi, de donner le mandat à l'École de former des citoyens ouverts au pluralisme moral et religieux de la société. Cette perspective civique de l'enseignement permettait au gouvernement du Québec de ne plus avoir recours aux clauses dérogatoires des chartes de droits de la personne afin de maintenir des enseignements religieux confessionnels à l'école publique. Les oppositions se font moins vives, certains ont rallié la tendance à l'acceptation de ce nouveau cours. Trois visées représentent alors le compromis permettant de rendre obligatoire un cours sur la religion, alors que tant de sociétés ont échoué à cet égard.

La *Loi modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le domaine de l'éducation* (loi 95), adoptée le 15 juin 2005, a remplacé les cours d'enseignement religieux confessionnel (catholique et protestant) par un cours obligatoire d'éthique et de culture religieuse à l'automne 2008. Les orientations de ce nouveau programme s'inscrivent nettement dans une perspective d'éducation à la citoyenneté et visent à favoriser le vivre ensemble. Pour y parvenir, le cours d'éthique et de culture religieuse vise trois grands objectifs. Premièrement, la familiarisation avec l'héritage religieux du Québec inclut tant les religions chrétiennes que le judaïsme et les spiritualités amérindiennes. Deuxièmement, l'ouverture à la diversité religieuse veut permettre à l'élève de s'ouvrir à cette diversité et à son apport à la société québécoise. Enfin, on veut permettre au jeune de se situer de façon réfléchie dans l'univers des convictions (MELS, 2005, p. 10).

Les orientations de ce nouveau programme s'inscrivent nettement dans une perspective d'éducation à la citoyenneté et visent à favoriser le vivre ensemble.

Cette perspective éducative adoptée par le gouvernement n'a pas soulevé de grands débats en 2005, comme ce fut le cas en 1999 pour la laïcisation scolaire. On peut présumer que les mentalités s'étaient adaptées à la nouvelle configuration laïque de l'École. Cependant, une « coalition pour la liberté de choix en éducation » s'est formée dans le but de permettre aux parents qui le souhaitent d'avoir le choix pour leur enfant entre un enseignement confessionnel traditionnel et le nouveau cours d'éthique et de culture religieuse. Ce dernier est perçu comme une menace pour l'identité religieuse de l'enfant (on dit craindre que l'enfant soit « mêlé » en étant exposé aux différences religieuses) et que le « relativisme » soit le résultat d'un tel apprentissage sur les cultures religieuses. Ces parents, peu nombreux mais très militants, exigent que leurs enfants soient exemptés du cours obligatoire d'éthique et de culture religieuse, au nom de la liberté de conscience et de religion. Ils ont d'ailleurs formé un mouvement de protestation (la Coalition pour la liberté en éducation). À la rentrée scolaire de 2008, quelques centaines de parents ont exigé une exemption pour leur enfant, mais les directions d'établissement n'ont pas donné suite à cette requête. La ministre de l'Éducation est demeurée ferme sur le fait que le cours d'éthique et de culture religieuse restera un cours obligatoire pour tous les élèves. Le cours consistant en la connaissance et la compréhension des religions, l'argument de la liberté de conscience et de religion ne paraît pas, à première vue, un argument pertinent. Surtout, la démonstration n'est pas établie qu'un cours qui ne vise qu'une meilleure connaissance du patrimoine chrétien et des autres religions, sans aucun objectif confessionnel attentatoire à la liberté de conscience, comme c'était le cas pour les enseignements religieux

confessionnels, puisse justifier une exemption de ce cours obligatoire. Un autre mouvement maintient des critiques soutenues à l'égard de ce nouveau cours pour d'autres motifs, soit le Mouvement laïque québécois (MLQ). Pour le MLQ, la religion doit être confinée strictement à la vie privée, puisqu'elle n'aurait pas sa place dans un espace sécularisé et que tout discours sur la religion impose une certaine reconnaissance de cette source d'obscurantisme qu'est la religion.

L'école et la religion, une compatibilité démocratique

L'orientation normative adoptée par le gouvernement québécois dans ce nouveau cours s'inscrit sans aucun doute dans un nouveau paradigme civique. La mutation accélérée du paysage scolaire québécois entre 1996 et 2008 reflète non seulement l'évolution des priorités en matière éducative, mais apparait comme un révélateur sociologique du rapport de la société québécoise aux droits fondamentaux et au pluralisme moral et religieux. Ce changement normatif favorable à la laïcité est donc porteur d'une conception plus inclusive de l'école, dans laquelle la reconnaissance de la diversité culturelle et religieuse et le respect de l'égalité des individus deviennent les vecteurs d'une éducation préparatoire à la vie démocratique. En effet, la participation citoyenne en contexte démocratique suppose que les citoyens puissent orienter leurs choix éthiques et en débattre, en puisant à leurs convictions les plus profondes (morales et religieuses), lesquelles peuvent diverger ou même entrer en contradiction les unes avec les autres. L'éducation a donc un rôle à jouer dans le développement chez les jeunes de « vertus » ou d'aptitudes propices à la délibération pacifique et à la tolérance : la reconnaissance de la diversité des conceptions du monde, le respect de la différence, la capacité de penser en termes de réciprocité, entre autres. D'ailleurs, un certain consensus social au Canada et au Québec, situé autour de 75 %, appuie ce type d'éducation au phénomène religieux à l'école (CRIC, 2004; Ouellet, 2005).

Conclusion : la laïcité et les signes religieux à l'école

Si les Québécois se montrent, en grande majorité, favorables à ce nouvel aménagement des rapports entre l'École et les religions relatif à l'enseignement et aux structures scolaires, ils paraissent plus divisés en ce qui concerne l'expression de l'appartenance religieuse par des signes particuliers à l'école. La question des accommodements raisonnables pour motifs religieux a déclenché les passions au sein d'une partie de la population. Entre autres, l'accommodement consenti à un jeune sikh de porter son kirpan à l'école publique (*Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 CSC 6) a fait dire à plusieurs que la majorité avait sorti la religion des écoles et que les minorités la réintégraient à nouveau. La problématique des accommodements consentis pour des motifs religieux a pris une telle ampleur médiatique que le gouvernement de M. Jean Charest a jugé opportun de créer une « Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles », en mars 2007. L'attention médiatique accordée aux accommodements raisonnables ou à des situations erronément associées à celles-ci était complètement disproportionnée par rapport aux réalités sur le terrain. Si les accommodements raisonnables, en vertu du principe d'égalité inscrit dans les chartes des droits de la personne, ne se rapportent pas tous au monde scolaire, ceux qui sont accordés dans les écoles semblent agacer plus que tout autre. Le port de signes religieux, et au premier plan le voile islamique, est au cœur du débat. Une école laïque doit-elle vraiment faire place à l'expression religieuse de ceux qui la fréquentent ou y travaillent?

Une interprétation inexacte mais tenace de la laïcité sous-tend ce mécontentement dans la population. Pour plusieurs citoyens, la laïcité de l'école devrait, selon le modèle adopté en France, s'appliquer non seulement aux règlements scolaires et aux programmes d'éducation, mais aussi aux personnes qui se retrouvent dans cette institution, enseignants et élèves. Or, au Québec comme au Canada, la liberté de conscience et de religion est corrélative de la liberté d'expression. Surtout, on voit mal comment on pourrait justifier un cours d'éthique et de culture religieuse dans l'école, ayant pour but l'ouverture à la diversité, tout en interdisant à cette même diversité de s'y exprimer.

Références

Commission des États généraux sur l'éducation. 1996. *Rénover notre système d'éducation : dix chantiers prioritaires*, rapport final. Québec, gouvernement du Québec, 90 p.

Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec. 1966. *Rapport*, Québec, gouvernement du Québec, vol. 4.

CRIC. 2004. Moins de Canadiens croient en l'importance de pratiquer une religion, site web, <http://www.cric.ca/fr_re/analys/index.html >

Groupe de travail sur la religion à l'école. 1999. *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*, Québec, gouvernement du Québec, 282 p.

Lamonde, Y. 2000. *Histoire sociale des idées au Québec 1760-1896*. Montréal, Fides, 565 p.

Lefebvre, S. (dir). 2000. *Religion et identités dans l'école québécoise : comment clarifier les enjeux*. Montréal, Fides, 189 p.

Milot, M. 2005. « Tolérance, réciprocité et civisme : les exigences des sociétés pluralistes », Ouellet, F. (dir.), dans *Quelle formation pour l'éducation à la religion*, Les Presses de l'Université Laval, p. 11-32.

Milot, M. et F. Ouellet. 2004. *L'enseignement de la religion à l'école après la loi 118. Enquête auprès des parents, des enseignants et des directeurs d'établissement*, rapport de recherche, Immigration et métropoles. 230 p.

Milot, M. et J.-P. Proulx. 1999. *Les attentes sociales à l'égard de la religion à l'école publique. Rapport de recherche*, Québec : gouvernement du Québec.

Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. 1991. *Au Québec pour bâtir ensemble*, Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration, Montréal, gouvernement du Québec, 104 p.

MELS - Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport. 2005. *La mise en place d'un programme d'éthique et de culture religieuse. Une orientation d'avenir pour tous les jeunes du Québec*. Québec, gouvernement du Québec, site web, <http://www.mels.gouv.qc.ca/lancement/Prog_ethique_cult_reli/index.asp>

Ministère de l'éducation du Québec. 2000. *Dans les écoles du Québec : une réponse à la diversité des attentes morales et religieuses*, Québec, gouvernement du Québec, 18 p.

Ministère de l'éducation du Québec. 1998. *Une école d'avenir. Politique d'intégration scolaire et d'éducation interculturelle*. Québec, gouvernement du Québec, 42 p.

MLQ (Mouvement laïque québécois). 1999. *Mémoire du Mouvement laïque québécois présenté à la Commission parlementaire sur l'éducation analysant le rapport Laïcité et religions*. Octobre 1999.

Ouellet, F. (dir). 2005. *Quelle formation pour l'éducation à la religion?*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 293 p.

Faire écho à la diversité religieuse dans une société multiculturelle : l'exemple de l'Australie

Ministère de l'Immigration et des Affaires multiculturelles et autochtones et Australian Multicultural Foundation avec World Conference of Religions for Peace, l'université RMIT et l'université Monash (2004), *Religion, Cultural Diversity and Safeguarding Australia: A Partnership under the Australian Government's Living In Harmony Initiative*.

Demandé par le gouvernement fédéral de l'Australie et publié par le ministère de l'Immigration et des Affaires multiculturelles et autochtones, ce rapport traite du rôle des traditions confessionnelles et des communautés religieuses dans un pays marqué par la diversité religieuse et ethnique. On y souligne que la religion a toujours joué un rôle important dans l'édification des valeurs sociales et morales fondamentales en Australie.

Un effort conscient est toutefois nécessaire pour conserver l'harmonie entre diverses communautés religieuses et ethniques. Ce rapport se fonde sur la notion voulant que le capital social, tant sur les plan des liens intra-groupes que sur celui des rapprochements inter-groupes est essentiel à l'acceptation mutuelle entre les groupes au sein de la population et au bien-être des personnes et de la société dans son ensemble. Il brosse un tableau historique de l'évolution de la diversité religieuse en Australie, analyse les relations interconfessionnelles et traite des défis engendrés par la diversité religieuse et ethnique. On y indique aussi comment l'Australie, où règne une diversité de plus en plus grande, peut continuer à vivre dans l'harmonie religieuse et ethnique. Les recommandations qu'il contient portent entre autres sur 1) l'organisation d'un forum annuel consultatif multiconfessionnel pour conseiller le gouvernement sur les dossiers reliés à l'inter-religion et aux relations intercommunautaires connexes 2) la création d'un répertoire électronique des communautés religieuses 3) la prestation de cours d'anglais et d'une formation d'orientation poussée sur l'Australie aux dirigeants religieux fraîchement arrivés 4) la récitation d'une prière relevant d'un groupe confessionnel différent tous les jours avant d'entreprendre les séances au parlement et 5) la réalisation de recherches plus poussées pour analyser la place de la religion dans l'éducation.

Joanne Benham Rennick
St. Jerome's University
in the University of Waterloo

La religion dans l'armée canadienne :
L'adaptation à une société de plus en plus pluraliste

Historiquement, le christianisme a occupé une position de choix dans l'armée canadienne, compte tenu de sa place proéminente dans la société canadienne et de la participation constante du clergé chrétien à l'aumônerie militaire. Cependant, si la majorité des membres des Forces canadiennes continue d'être principalement de confession chrétienne, l'immigration croissante en provenance de pays dont les cultures religieuses prédominantes sont autres que chrétienne ébranle les postulats ancrés dans la culture militaire canadienne et pose de nouveaux défis pour l'aumônerie majoritairement chrétienne. Ce nouveau pluralisme engendre un besoin grandissant d'accommodements religieux et des luttes soutenues pour surmonter les structures et coutumes traditionnelles qui excluent les membres des forces armées de confessions autres que chrétiennes.

Dans cet article, nous examinons certains des défis que pose la diversité religieuse croissante de la société canadienne, à partir des conclusions d'un projet de recherche qualitatif sur le rôle de la religion dans les Forces canadiennes. Dans cette étude, la recherche élargie est fondée sur des entretiens approfondis et semi-structurés avec 32 membres des forces armées (16 aumôniers et 16 membres n'appartenant pas au clergé) qui se sont déroulés entre septembre 2004 et septembre 2007. Cette analyse nous éclaire sur les difficultés de travailler dans un environnement multiconfessionnel et montre que les accommodements religieux et l'intégration aux institutions canadiennes doivent faire l'objet d'une recherche politique plus poussée, dans la mesure où ces différences de religions peuvent représenter une source de conflit, de méconnaissance et de discrimination.

L'aumônerie chrétienne dans un environnement multiconfessionnel

Tel qu'on le souligne ailleurs dans ce numéro, même si le pluralisme ethnoreligieux de la société canadienne reste assez limité, il grandit rapidement au sein de la population et des Forces canadiennes. Bien que ces dernières ne compilent pas de statistiques sur l'identité religieuse de leurs membres, des entretiens avec des commandants d'unité et avec du personnel indiquent que c'est particulièrement le cas des unités de réserve situées dans les grands centres urbains, tels que Vancouver, Montréal et Toronto, où l'on retrouve généralement le plus de populations immigrantes (Jedwab, 2004). Par exemple, un réserviste de la région de Toronto m'a confié que son unité comprenait des chrétiens, des hindous, des musulmans, des juifs, des sikhs, des zoroastriens, des païens et des adeptes de religions autochtones. Un aumônier de Montréal a déclaré que son unité était composée d'Asiatiques, d'Africains, de Sud-américains, de personnes d'Europe de l'Est, de musulmans, de chrétiens, de juifs, de sikhs et de personnes « sans religion » (Benham Rennick, 2006).

Les réserves représentent actuellement environ 25 000 membres et près de 36 p. 100 des Forces canadiennes (tous rangs et services confondus); selon le ministère de la Défense nationale (MDN, 2007a), « auparavant, près de 40 p. 100 de tous les casques bleus étaient réservistes ». Il est fort probable que la participation des unités de réserve, particulièrement celles des grands centres urbains, aux opérations militaires canadiennes fasse augmenter la diversité religieuse d'une unité au cours d'un déploiement.

Par conséquent, sur la base ou en déploiement, les aumôniers chrétiens sont d'avantage amenés à côtoyer des soldats élevés dans une croyance religieuse autre que chrétienne. Les Forces canadiennes ont essayé de plusieurs façons de s'adapter à cette réalité. Par exemple, elles ont adopté une politique officielle en vertu de laquelle les aumôniers doivent servir les membres de toutes les religions au mieux de leurs capacités et de façon aussi ouverte que possible (MDN, 2003). En outre, les cérémonies publiques, telles que les services du jour du Souvenir, doivent être aussi inclusives que possible. D'ailleurs, lors d'événements récents, tel que le dévoilement de la Tombe du Soldat inconnu et la bénédiction des drapeaux du collège militaire royal à Kingston, l'Aumônier général a invité les membres des communautés bouddhiste, hindoue, autochtones, juive et musulmane à prendre part aux cérémonies (MDN, 2001a, 2007b; Gorniak, 2001).

Cependant, malgré les politiques d'inclusion et d'accommodements religieux, il est difficile pour des aumôniers chrétiens de servir des croyants d'autres horizons religieux. L'aumônier Kevin Dingwell fait état de cette difficulté lorsqu'il décrit sa volonté de satisfaire aux besoins spirituels des civils et du personnel militaire pendant sa mission en Bosnie, au moment des attentats du 11 septembre 2001. Il dit :

> « La première personne à solliciter un soutien spirituel (après les attentats terroristes)... (était un adepte) wiccan. Comment un aumônier chrétien peut-il aider une personne venant d'une communauté religieuse si différente à surmonter de tels défis émotionnels et spirituels? J'ai tenu un service commémoratif afin que tous, soldats et civils, puissent se recueillir et prier. Il y avait environ trois cents personnes de nombreuses croyances religieuses, y compris un bon nombre d'employés locaux. La plupart de ces employés civils, si ce n'est tous, étaient musulmans. » [trad. libre] (Dingwell, 2004)

Aujourd'hui, sur les 320 aumôniers de la force de réserve et de la force régulière, deux seulement ne sont pas de confession chrétienne. Les besoins en dotation de la direction des services de l'aumônerie sont fondés sur les statistiques canadiennes sur la religion et l'on tente de recruter des chefs religieux qui proviennent des groupes les plus importants (Statistique Canada, 2003). En 2003, le capitaine Suleyman Demiray, premier aumônier musulman, s'est joint à la force régulière. En 2007, un rabbin réserviste juif orthodoxe s'est également engagé (MDN, 2007c; Galloway, 2007). Aucun autre aumônier d'une religion autre que chrétienne ne s'est joint à la direction depuis 2007 bien qu'elle continue de chercher à recruter d'autres dirigeants de religions minoritaires.

C'est le Comité interconfessionnel pour l'aumônerie militaire canadienne (CIAMC), un sous-comité du Conseil canadien des Églises, en collaboration avec l'Aumônier général (MDN, 2001b), qui décide qui peut se joindre à la direction. Bien que les dirigeants religieux d'autres confessions soient invités à intégrer la direction, l'aumônerie relève toujours du Conseil canadien des Églises. En outre, les candidats provenant de groupes qui ne sont pas reconnus par le Conseil (comme les païens, les wiccans et autres associations et groupes religieux vaguement affilés) ne sont pas admissibles au titre d'aumônier militaire (MDN, 2001b, p. IX-2). On justifie cette exclusivité en disant vouloir s'assurer d'une formation pastorale adéquate et de conditions d'admission uniformes. Le problème de ce modèle, c'est qu'il favorise intrinsèquement le clergé chrétien, formé selon le modèle pédagogique occidental, et exclura probablement les hindous, les aînés autochtones, les païens et les autres cultures religieuses dont les dirigeants spirituels ne sont généralement pas formés de cette façon.

Le défi religieux des politiques institutionnelles et de la culture militaire

Les politiques de Défense nationale répondent maintenant à la question des accommodements religieux en permettant des modifications à certains signes de conformité des Forces canadiennes, soit l'uniforme et les règles relatives à la moustache et la barbe et à la longueur des cheveux pour les hommes (ASPFC, 2005). Les membres autochtones ont le droit d'avoir des cheveux plus longs que le règlement habituel ne le permet, généralement coiffés en une ou deux tresses. Les sikhs peuvent porter un turban ou un autre couvre-chef à condition que ceux-ci soient conformes aux règlements de sécurité sur le port du casque. Les chrétiens orthodoxes (ou les juifs, musulmans ou sikhs) peuvent porter la barbe tant qu'elle est conforme aux règlements de sécurité sur l'équipement opérationnel et le matériel de travail tel que les masques à gaz. Les femmes musulmanes peuvent porter un uniforme large

spécialement conçu, qui respecte les exigences islamiques de modestie. En outre, le personnel militaire peut maintenant obtenir des repas conformes à certaines restrictions alimentaires religieuses et prendre du temps pour la prière. Lentement mais sûrement, on leur offre des lieux de culte (ASPFC, 2005, p. A3).

On a créé plusieurs lieux de culte interconfessionnels sur les bases canadiennes, soit en modifiant des chapelles chrétiennes, soit en créant des espaces distincts. En 2006, la chapelle chrétienne de la base canadienne d'Halifax a été élargie pour accueillir un lieu de culte multiconfessionnel appelé « le lieu de rassemblement », orné d'images religieuses et doté d'un lieu de prière et de ressources pour les pratiquants d'un éventail de religions. Des dirigeants spirituels chrétiens, bouddhistes, hindous, musulmans, sikhs, unitariens, autochtones et bahá'is ont participé au service de bénédiction (Gilmour, 2006). Au Collège militaire royal de Kingston, les aumôniers ont répondu à la représentation croissante de membres musulmans en installant un rideau dans la chapelle chrétienne, créant ainsi une salle de prière pour eux. De plus, l'aumônier de la base a fait installer des bains de pieds dans les salles de bains, pour faciliter les ablutions (Benham Rennick, 2006). En 2007, la base des Forces canadiennes de Shilo, au Manitoba, a érigé un « centre interconfessionnel » à côté de sa chapelle chrétienne, afin de répondre aux besoins spirituels des membres qui ne sont pas chrétiens (Powers, 2007). Un « Cercle de l'unité » autochtone figure au sein du centre interconfessionnel et offre des « cérémonies d'étuves et des ateliers à l'intention des membres des FC et de leur famille » (Thiessen, 2006).

Si les Forces canadiennes sont tenues en vertu de la loi de réaliser les accommodements religieux du personnel et si les commandants sont obligés de faire respecter ces lois, le personnel issu de minorités religieuses continue de vivre certaines difficultés dans l'environnement conformiste de l'armée, parce qu'il est considéré comme ayant des « besoins particuliers » et qu'il est souvent visiblement différent de la majorité blanche. Par exemple, malgré les politiques actuelles, les sikhs végétariens font remarquer que les repas végétariens ne sont pas toujours disponibles. Les adeptes païens qui souhaitent célébrer le solstice lorsqu'ils sont en déploiement ne peuvent le faire nus, officiellement pour des raisons de sécurité (La Presse canadienne, 2007). Dans certains cas, les personnes qui demandent des accommodements religieux font l'objet d'une étude pour déterminer si leurs besoins sont réels, comme ce fût le cas pour un musulman converti qui demandait du temps pour prier et qui a été interrogé par son superviseur pour déterminer s'il en avait « vraiment » besoin (Benham Rennick, 2006).

Les traditions de longue date qui façonnent la culture militaire présentent de réels défis pour le personnel minoritaire. Par exemple, traditionnellement et culturellement, les sikhs ont depuis toujours joué un rôle important dans l'armée, ce qui les rend plus susceptibles de choisir une carrière dans les Forces canadiennes. Cependant, beaucoup de sikhs ne boivent pas d'alcool, ce qui est une composante fondamentale de la fraternité et de la camaraderie dans tous les régiments canadiens. Dans un environnement civil, la décision d'un sikh de ne pas boire d'alcool aurait sans doute peu d'effets sur le sentiment de fraternité avec ses pairs, mais dans les forces armées (comme dans les armées de la plupart des pays occidentaux), l'alcool est une composante importante de la tradition militaire. De la même façon, une Autochtone qui écrivait sur les différences entre la culture militaire et la culture autochtone remarquait que les différences culturelles créent des obstacles frustrants au cheminement professionnel et peuvent être source de malentendus entre les membres d'une unité. Elle explique par exemple que « chez les Inuits, la femme ne doit pas regarder un homme plus âgé dans les yeux, c'est irrespectueux. Dans le milieu militaire, si tu ne regardes pas ton superviseur dans les yeux, on croit que tu as quelque chose à cacher. » (Bergeron, 2006). Dans ces exemples, des restrictions religieuses ajoutées à des différences visibles de couleur de peau ou d'habitudes vestimentaires isolent rapidement les minorités, considérées comme des étrangers dans un environnement où la conformité et l'inclusion sont essentielles à la réussite. En outre, ces caractéristiques favorisent l'exclusion, la discrimination et le harcèlement.

Conclusion

Certains analystes militaires font valoir que pour produire une force de combat efficace, il est essentiel d'établir une culture militaire distincte, afin de créer une cohésion au sein d'un groupe homogène (English, 2004; Snider, 1999; Ulmer *et al.*, 2000). Donna Winslow, conseillère auprès de la Commission d'enquête sur le déploiement des Forces canadiennes en Somalie, a avancé que la cohésion de groupe peut en réalité renforcer les comportements contraires aux politiques militaires officielles, parce que le personnel apprend à « couvrir » ses pairs pour protéger le groupe (Winslow, 1998, p. 345–367). Par conséquent, un des effets malheureux de la nature uniformisante de la culture militaire au Canada est qu'elle peut mener à des abus et à l'exclusion des éléments que les Forces canadiennes cherchent justement à intégrer, y compris les femmes, les personnes autochtones et les minorités visibles. Les responsables des politiques doivent reconnaître que l'identité religieuse risque d'entraver la cohésion de groupe et de devenir une source de discrimination et prendre des mesures pour surmonter cette réalité.

Les politiques et les pratiques des Forces canadiennes qui régissent les accommodements religieux témoignent d'une volonté institutionnelle de se préparer à une nouvelle ère de diversité. Cependant, les membres des Forces canadiennes de confession religieuse autre que chrétienne doivent souvent adapter leurs pratiques religieuses pour s'intégrer à la culture et aux tâches militaires, car la libre pratique de leur religion ne peut toujours être garantie. Le besoin d'accommodements et de politiques de protection des droits du personnel de religions minoritaires grandira à mesure que la diversité augmentera au sein des forces armées, phénomène dû aux efforts déployés pour attirer et retenir plus de membres issus de populations immigrantes. À mesure que ceux qui ne font pas partie de la norme historique chrétienne contestent les traditions militaires, des tensions émergeront. L'expérience des minorités religieuses des Forces canadiennes nous laisse entrevoir les défis potentiels qui attendent les autres institutions canadiennes et la société dans son ensemble, alors que la diversité religieuse s'intensifie au Canada. Cette expérience témoigne également d'un besoin continu de recherche en politiques sur le rôle et l'influence de la religion dans la société canadienne.

Références

ASPFC (Agence de soutien du personnel des Forces canadiennes). 2005. Section 15 – « Workplace Accomodation ». Manuel sur les mesures d'adaptation en milieu de travail. Politiques et procédures des ressources humaines - Chef de la direction de l'Agence de soutien du personnel des Forces canadiennes. Ministère de la défence nationale. Ottawa.

Benham Rennick, J. 2006. Entretiens personnels réalisés pour cette étude.

Bergeron, Marie-Chantale. 2006. « Respect et honneur : des valeurs communes aux Autochtones et aux FC », *The Maple Leaf/La Feuille d'Érable*, vol. 9, n° 22, p. 16.

Canada. MDN (Ministère de la défense nationale). 2001a. *Cérémonie Interconfessionnelle du cimetière*. Ministère de la défense nationale. 27 juillet 2001. <www.forces.gc.ca/hr/nmc-cmn/frgraph/ceremonies_f.asp>. (Consulté le 14 août 2007.)

____. 2001b. Branche des services de l'aumônerie des Forces canadiennes. *Guide du Comité interconfessionel pour l'aumônerie militaire canadienne*. Bureau de l'Aumônier général. <www.mdn.ca/Chapgen/docs/pdf/ICCMC_Handbook_f.pdf>. (Consulté le 13 avril 2007.)

____. 2003. Direction Intégration des genres et équité en matière d'emploi (Militaires) (DIGEEM). *Religions in Canada*. Ottawa.

____. 2004. « Un premier aumônier musulman dans les Forces canadiennes », communiqué de presse, 28 octobre 2004. <www.dnd.ca/site/newsroom/view_news_f.asp?id=1280>. (Consulté le 12 octobre 2004.)

____. 2007a. « À notre sujet », 17 janvier 2007. <www.forces.gc.ca/site/about/index_f.asp>. (Consulté le 15 mars 2007.)

____. 2007b. « The Canadian Forces Chaplaincy », document d'information, 13 mars 2007. <www.forces.gc.ca/site/newsroom/view_news_e.asp?id=2081>. (Consulté le 19 mars 2007.)

____. 2007c. « Canadian Forces Welcomes Jewish Chaplain », communiqué de presse, 2007. <http://news.gc.ca/cfmx/view/en/index.jsp?articleid=283499&>.

Canada. Statistique Canada. 2003. *Portrait ethnoculturel du Canada: une mosaïque en évolution*. <www12.statcan.ca/francais/census01/products/analytic/companion/etoimm/canada_f.cfm>. (Consulté le 6 novembre 2006.)

Dingwell, T. Kevin. 2004. « Caring for All : The Challenges for Chaplaincy in a Multi-Faith Military ». War, *Peace & Security Command and Staff Course (CSC) papers*.

English, Allan D. 2004. *Understanding Military Culture : A Canadian Perspective*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

Galloway, Gloria. 2007. « Symbol of a Changing Chaplaincy: Rabbi Vows to Bring 'Inspiration' to Canadian Troops », *The Globe and Mail*, 13 mars 2007.

Gilmour, Sarah. 2006. « Le tout premier Centre interconfessionnel des FC voit le jour », *The Maple Leaf/La Feuille d'Érable*, vol. 9, n° 20.

Gorniak, Swavek. 2001. « Bénédiction des nouveaux drapeaux du collège militaire royal ». <www.rmc.ca/military/chaplains/colr/index_f.htm>. (Consulté le 28 octobre 2004.)

Jedwab, Jack. 2004. « Interview with David Pratt : Minister of National Defence », *Canadian Diversity/Diversité canadienne*, vol. 3, n° 2, p. 9-10.

La Presse canadienne. 2007. « Wiccan Soldiers Celebrate », *Toronto Star*, 31 mai.

Power, Dennis. 2007. « A Place to Worship », *Army News*, 23 mai 2007. <www.army.forces.gc.ca/lfwa/feature_faith_centre_opening.htm>. (Consulté le 11 juin 2007)

Snider, Don M. 1999. « An Uninformed Debate on Military Culture », *Orbis*, vol. 43, n° 1, p. 15–26.

Thiessen, Layne. 2006. « Sept religions. Un seul message », *The Maple Leaf/La Feuille d'Érable*, vol. 10, n° 18, p. 16. <www.dnd.ca/site/community/MapleLeaf/article_f.asp?id=3196>

Ulmer, Walter F. Jr, Howard Graves et Joseph J. Collins. 2000. *American Military Culture in the Twenty-First Century : A Report of the CSIS International Security Program*. Washington, CSIS Press.

Winslow, Donna. 1998. « Loyautés déplacées : Le rôle de la culture militaire dans les manifestations de manque de discipline lors d'opérations de paix », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, vol. 35, n° 3, p. 345–367.

Nicola Gaye
Chercheure en politiques
Projet de recherche sur les politiques

Jean Kunz
Directeur
Projet de recherche sur les politiques

À l'image de la diversité religieuse dans la politique générale canadienne : Points de vue des praticiens en matière de politique fédérale

Introduction

En 2007, le Projet de recherche sur les politiques (PRP) a mené des tables rondes sur l'approche canadienne sur la diversité multiculturelle à l'échelle du pays. Un des sujets retenus pour une recherche plus approfondie dans le contexte canadien a été la répercussion de la diversité religieuse dans la conception, la mise en œuvre et l'évaluation des politiques gouvernementales. Les participants ont remarqué que bien que la majorité des débats sur la gestion de la diversité s'articulait autour de l'accommodement des pratiques religieuses, les décideurs et le public sont souvent mal à l'aise face à ces problèmes.

Suite aux tables rondes, le PRP, de concert avec le ministère des Affaires étrangères et du Commerce international (MAECI), a interrogé des fonctionnaires fédéraux d'un certain nombre de ministères et d'agences de la Région de la capitale nationale sur une période de cinq mois (voir l'encadré à la page 45). L'objectif était de recueillir des renseignements de la part de fonctionnaires fédéraux expérimentés afin de savoir jusqu'à quel point et comment la religion et la diversité religieuse sont abordées dans l'élaboration des politiques fédérales. Les personnes interrogées provenaient de ministères et d'agences responsables d'un éventail de secteurs de politique, y compris la politique sociale, les affaires étrangères et la politique en matière de sécurité. Certains d'entre eux œuvraient à l'élaboration des politiques, d'autres à la prestation des services et à l'évaluation. On a demandé aux participants de puiser dans leur expérience personnelle de travail au sein du gouvernement fédéral en tant que gestionnaires, chercheurs et praticiens en politique ou en prestation de programmes afin de répondre à une série de questions. Les entrevues n'étaient pas conçues pour être exhaustives ou comme un sondage à grande échelle. Toutefois, trois thèmes communs en sont ressortis.

- Les praticiens en politique et en prestation de programmes sont parvenus à un large consensus selon lequel il n'est pas nécessaire au Canada d'adopter une « grille d'analyse » distincte pour aborder la diversité religieuse au Canada lors de l'élaboration des politiques.
- Dans la conception, la mise en œuvre et l'évaluation des politiques, on tend à tenir compte de la diversité religieuse sous la rubrique plus générale de la « culture ».
- Sur le plan opérationnel notamment, on observe une grande variation dans la mesure où les ministères fédéraux tiennent compte de la diversité religieuse dans leurs politiques et programmes.

Les entrevues ont été effectuées sur une période de cinq mois entre avril et septembre 2008. Le PRP, de concert avec le MAECI, a interrogé 22 fonctionnaires différents provenant de 12 ministères et agences de la région de la Capitale nationale.

En préparation pour ces entrevues, les intervieweurs ont effectué des recherches préliminaires dans les ministères et les agences afin de comprendre leurs mandats et les buts de leurs politiques.

Les participants devaient répondre à une série de questions afin de déterminer jusqu'à quel point la diversité religieuse était prise en considération dans l'élaboration des politiques et la mise en œuvre des programmes. Au cours du processus d'entrevue, aucune personne interrogée n'a pu répondre à toutes les questions. On a toutefois encouragé les participants à développer les éléments des questions auxquels ils se sentaient capables de répondre. De plus, on a demandé aux participants de réfléchir au-delà de leurs poste et responsabilités actuels et de puiser dans leur expérience des postes qu'ils avaient occupés précédemment au sein du gouvernement fédéral.

On leur a posé les questions suivantes :

1) La conception et la mise en œuvre de politiques touchent souvent l'identification et la prise en considération des différents besoins des Canadiens.

   a) Est-ce que la diversité religieuse des Canadiens est prise en considération dans la conception et dans la prestation des services et programmes publics offerts par votre ministère/agence? Si c'est le cas, comment?

   b) Y a-t-il eu des modifications apportées aux services publics existants offerts par votre ministère/agence (ou en examine-t-on) afin de répondre aux besoins des Canadiens ayant des croyances ou des pratiques religieuses particulières?

      - Est-ce que ces modifications découlaient d'une initiative ministérielle interne ou étaient-elles en réponse à des demandes externes de citoyens?

   c) Quels sont les services publics offerts par votre ministère qui font face aux plus grands défis en ce qui a trait à répondre aux besoins des Canadiens ayant des croyances et des pratiques religieuses diverses?

2) Au cours des dernières années, de nombreux conflits entre les croyances et les pratiques religieuses et les politiques législatives/réglementaires et les services publics offerts par les gouvernements ont été réglés par l'intermédiaire des tribunaux au cas-par-cas.

   a) Quels mécanismes alternatifs de résolution (ou de prévention) de tels conflits ont été mis en œuvre (ou sont étudiés) par votre ministère/agence?

   b) Quels sont les plus grands défis auxquels votre ministère doit faire face afin de s'assurer de la résolution de tels conflits?

   c) Devrait-il y avoir un cadre de travail national sur la diversité religieuse?

Adoption d'une « grille d'analyse » distincte en matière de diversité religieuse?

Les participants ont convenu qu'il n'était pas nécessaire pour le Canada d'adopter une grille d'analyse distincte en matière de diversité religieuse pour la conception, la mise en œuvre et l'évaluation des politiques. Ils ont fait valoir que les praticiens en politique doivent déjà tenir compte de plusieurs grilles distinctes (p. ex. les différences en matière d'ethnicité, de langue, de sexe, régionales et d'économie). Les participants croyaient qu'ajouter une autre grille en matière de diversité religieuse serait inapproprié, et ce, pour deux raisons :

- La diversité religieuse fait déjà l'objet d'une attention adéquate en tant qu'élément de grilles « culturelles » au sens large (p. ex. grilles ethnolinguistiques).
- Une grille de diversité religieuse serait plus coûteuse en temps et plus complexe à appliquer que les autres parce qu'on devrait non seulement tenir compte de la diversité entre les religions, mais aussi la diversité extensive au sein des communautés religieuses, ce qui compliquerait grandement leur tâche.

Bien que la majorité des participants se méfiaient de l'adoption et de l'application d'un discours de haut niveau sur la diversité religieuse, les entrevues ont tout de même révélé qu'en pratique une telle grille était appliquée de manière implicite à l'élaboration et à la prestation de programmes dans un certain nombre de cas. Cette grille était appliquée au

cas-par-cas lorsque les ministères et les agences estiment que la diversité des identités religieuses peut être un facteur déterminant dans l'atteinte des buts du ministère et pour garantir le succès d'un programme.

Dans l'ensemble, on estimait que les lois du Canada et ses institutions législatives, judiciaires et démocratiques offrent déjà les directives nécessaires aux ministères fédéraux, aux gestionnaires et aux employés afin qu'ils puissent fournir des services appropriés aux Canadiens, y compris ceux ayant des identités religieuses diverses. Ces directives générales permettent aux ministères de tenir compte de la diversité religieuse dans le processus d'élaboration des politiques où il est convenu que cela est important afin de remplir les mandats ministériels et d'atteindre les objectifs en matière de politiques et d'adapter les programmes aux besoins religieux et autres besoins de la clientèle.

> Malgré leur sensibilisation à la diversité religieuse grandissante au Canada, les praticiens en politique semblaient peu connaître les différentes religions et pratiques religieuses.

Cependant, cette approche s'est traduite par de grandes différences entre les ministères et les agences dans la mesure où la diversité religieuse est prise en considération et comment on lui donne suite. Notamment, il y a une différence claire entre les personnes interrogées œuvrant à l'élaboration des politiques et ceux responsables de la mise en œuvre des politiques. Les premiers reconnaissaient de façon générale leur manque de compréhension face aux différences religieuses. En revanche, plusieurs parmi ceux responsables de la mise en œuvre des politiques semblaient mieux renseignés et se croyaient relativement bien équipés pour identifier comment des croyances et des pratiques religieuses particulières peuvent avoir un effet sur le succès du programme et la prestation de services et comment aborder celles-ci par l'intermédiaire d'adaptations judicieuses.

Dans les deux cas, les personnes interrogées approuvaient de façon générale ce qu'elles jugeaient être la flexibilité de l'approche actuelle du Canada en ce qui a trait à la façon d'aborder la diversité religieuse par une combinaison d'adaptations des politiques au cas-par-cas et de la résolution de certaines questions par les tribunaux. Bien que la plupart des personnes interrogées ne se soient pas attardées sur le rôle des tribunaux au cours des entrevues, certains estimaient que de laisser les tribunaux pendre des décisions sur la diversité religieuse était à conseiller.

Aborder la diversité religieuse sous la rubrique de la « culture »?

Toutes les personnes interrogées ont reconnu que le Canada est un pays diversifié sur le plan religieux. Elles s'entendaient largement pour dire que cette diversité avait augmenté au fil du temps, en grande partie à cause de l'immigration, et que le Canada continuera d'observer des changements dans la composition religieuse de ses citoyens dans les années à venir.

Malgré leur sensibilisation à la diversité religieuse grandissante au Canada, les praticiens en politique semblaient peu connaître les différentes religions et pratiques religieuses. Ils pouvaient facilement nommer les religions principales telles que le catholicisme, le protestantisme, le judaïsme, l'islam et le sikhisme, mais étaient souvent incapables de dégager les différences précises entre les croyances spirituelles, les rituels et les pratiques de celles-ci. Ils étaient également incapables d'identifier les fêtes religieuses, la signification des symboles religieux, les institutions et les pratiques d'autonomie au sein des communautés religieuses.

En revanche, ils pouvaient plus facilement identifier et décrire la culture en termes de pratiques, de rituels, de nourriture, de langue et d'ethnicité. Dans la plupart des cas, la religion était considérée comme un élément des rituels et traditions culturelles ou ethniques d'une personne. Ils éprouvaient des difficultés à identifier quelles coutumes et pratiques sont plus particulièrement religieuses et quelles sont plus largement culturelles, et à évaluer quels défis particuliers ces premières peuvent poser pour les politiques.

Un éventail d'approches à la diversité religieuse au niveau de la conception et de la mise en œuvre des politiques

Tel que mentionné ci-haut, tous les participants ont reconnu que la diversité religieuse faisait partie du paysage canadien, bien que leur capacité d'en déterminer l'importance dans la conception et la mise en œuvre des politiques variait grandement.

Peu d'exemples d'élaboration et de mise en œuvre intégrée des politiques

Les entrevues ont révélé peu d'exemples d'approches institutionnelles structurées permettant aux ministères et aux agences d'aborder la diversité religieuse « sur le

terrain » et de reprendre ces pratiques dans d'autres de leurs politiques. L'exemple le plus clair d'une approche institutionnelle structurée d'adaptation d'une politique en fonction de la diversité religieuse se trouve dans l'aumônerie multiconfessionnelle du Service correctionnel du Canada. L'aumônerie fournit une structure organisationnelle claire pour répondre aux besoins religieux des détenus et de leurs familles dans l'ensemble du Canada.

La première réponse aux demandes d'aide de la part des détenus ou du personnel de la prison afin de répondre à leurs besoins religieux précis est au niveau de l'individu, c'est-à-dire par l'aumônier d'une institution. Si les aumôniers sont dans l'impossibilité de répondre à ces besoins en se basant sur leur propre expérience et sur d'autres renseignements fournis par le service d'aumônerie, on s'attend d'eux qu'ils consultent la communauté religieuse locale pertinente, c'est-à-dire, qu'ils se rendent dans la communauté religieuse du détenu à proximité de la prison afin de demander l'avis de leurs conseillers religieux.

Lorsqu'aucune solution n'est disponible au niveau individuel ou local, les aumôniers demandent des conseils aux autorités régionales ou provinciales appropriées. Au besoin, des demandes de directives peuvent être envoyées à un conseil de consultation national. Les directives émises par le conseil national expriment le consensus parmi ses membres et sont transmises le long de la chaîne de commandement, s'assurant que les services répondent aux besoins de détenus religieux. Notamment, la structure institutionnelle établie par l'aumônerie afin de répondre aux besoins religieux de sa clientèle demeure assez souple pour répondre à des besoins individuels différents, y compris parmi différents membres d'une même religion.

Alors que l'aumônerie possède une structure institutionnelle solide pour répondre aux besoins religieux des détenus, on n'a pas trouvé de structure institutionnelle et de cohérence semblable répondant à la diversité religieuse dans d'autres ministères ou agences. Sur le plan organisationnel, on accorde peu ou pas d'importance aux questions de diversité religieuse dans la structure organisationnelle de la plupart des ministères et agences. Les questions religieuses sur le plan organisationnel sont surtout soulevées dans le cadre de la gestion du personnel et pour s'assurer que les politiques sur la non-discrimination soient respectées dans les processus de dotation de personnel.

Variations d'adaptation sur le plan opérationnel

Sur le plan opérationnel, on tend à prendre la diversité religieuse en considération afin de s'assurer du succès du programme. Dans ce cas, les participants ont expliqué que si on ne tenait pas compte de la diversité religieuse dans l'élaboration et dans la prestation d'un programme, les buts du programme pourraient ne pas être atteints.

> Les entrevues ont révélé peu d'exemples d'approches institutionnelles structurées permettant aux ministères et aux agences d'aborder la diversité religieuse « sur le terrain » et de reprendre ces pratiques dans d'autres de leurs politiques.

Afin de s'assurer du succès et de l'efficacité des programmes, les Affaires indiennes et du Nord Canada (AINC), le MAECI et l'Agence canadienne de développement international (ACDI) ont tous accordé une importance significative aux points de vue religieux de leurs intervenants et homologues respectifs. Les participants de ces ministères semblaient avoir une meilleure compréhension du rôle central que la religion et la foi peuvent jouer pour certains individus et certaines communautés; pour que les programmes soient efficaces, ils estimaient qu'il y a lieu de reconnaître et de respecter les croyances des individus et des communautés avec lesquels le personnel du programme interagit.

Par exemple, les ministères et les agences ont mis au point des outils pour leurs employés, tels des calendriers soulignant les fêtes religieuses de plusieurs religions différentes et l'embauche d'experts-résidents en religion afin de fournir des conseils aux employés. Ces outils aident les ministères et les agences à modifier les fournisseurs de services, les dates, les heures et même le titre sous lequel un service est fourni afin d'assurer l'accès. Cependant, les participants ont souligné des limites aux adaptations de programmes, notamment l'importance que de telles adaptations n'aillent pas à l'encontre des grands principes des droits de la personne qui sont largement partagés dans l'ensemble de la société canadienne.

Comme le laisse prévoir les constats précités quant aux connaissances de ceux qui sont responsables de la mise en œuvre de programmes et de leurs collègues œuvrant à l'élaboration des politiques, ces premiers semblaient posséder une meilleure capacité d'identifier où et pourquoi des adaptations à la diversité religieuse étaient nécessaires. De plus, ils ont souligné des problèmes de continuité et de formation. Les leçons apprises et les pratiques exemplaires pour l'élaboration des programmes s'articulant

autour de besoins précis des clientèles religieuses n'étaient pas disponibles. De plus, les connaissances acquises sur les besoins précis de ces clientèles n'étaient pas facilement accessibles pour aider dans la conception ou la mise en œuvre de nouveaux programmes.

Formation

La formation d'initiation à la religion pour les employés est souvent fournie directement par leur ministère ou agence; l'AINC, le MAECI, l'ACDI et le ministère de la Défense nationale fournissent tous une formation de sensibilisation à la religion afin de permettre à leurs employés de remplir leurs fonctions autant au Canada qu'à l'étranger. En plus de la formation d'initiation normale fournie aux employés, les individus peuvent aussi demander une formation supplémentaire sur la religion s'ils le désirent.

> Comme le laisse prévoir les constats précités quant aux connaissances de ceux qui sont responsables de la mise en œuvre de programmes et de leurs collègues œuvrant à l'élaboration des politiques, ces premiers semblaient posséder une meilleure capacité d'identifier où et pourquoi des adaptations à la diversité religieuse étaient nécessaires.

De façon générale, la formation d'initiation à la religion des employés fédéraux comporte trois éléments :

- *Sensibiliser les employés aux croyances et aux pratiques religieuses des communautés et des gens.* Cela comprend enseigner les croyances religieuses, la signification des symboles religieux et les coutumes religieuses de diverses communautés aux employés. Par exemple, l'AINC offre une session de formation de sensibilisation de deux jours aux nouveaux employés qui a lieu au sein d'une communauté des Premières nations. Cette formation permet aux nouveaux employés d'en apprendre au sujet de la culture, des traditions et des croyances des Premières nations ou des Inuits.
- *Fournir aux employés une compréhension appropriée du respect accordé aux leaders religieux et aux anciens d'une communauté.* Cela comprend l'apprentissage au sujet de l'influence que les anciens et les leaders religieux exercent dans le processus décisionnel de leurs communautés.
- *Fournir des outils efficaces aux employés afin de leur permettre de travailler dans différents milieux religieux et de foi.* Cela comprend la sensibilisation des employés envers les différentes fêtes religieuses et des stratégies de communication efficaces pour mener des forums de discussion et de participer activement au sein des communautés.

En plus d'une formation générale qu'offre chaque ministère à ses employés sur la diversité religieuse, l'École de la fonction publique du Canada (EFPC) offre de la formation aux gestionnaires afin de les aider à traiter avec les différences religieuses en milieu de travail en leur donnant des directives générales et en explorant des adaptations précises par l'intermédiaire d'études de cas. Par exemple, les questions sur la diversité religieuse sont abordées dans le cadre d'un cours de gestion de l'EFPC, *Diversité, vision et action.* On donne aux participants du cours deux études de cas auxquelles un gestionnaire peut être confronté. L'un d'eux fournit l'exemple d'un membre d'équipe dont la religiosité est invasive et le second fournit l'exemple d'un membre d'équipe dont la religiosité n'est pas invasive. On demande ensuite aux gestionnaires d'élaborer des approches appropriées pour chaque cas.

Bien que la formation d'initiation à la religion soit fournie au sein de certains ministères et par l'EFPC, certaines des personnes interrogées ont exprimé des doutes concernant la pertinence de la formation d'initiation à la religion qui leur était disponible. Elles ont remarqué qu'il y avait très peu d'occasions de donner une rétroaction aux ministères sur la pertinence de la formation qu'elles recevaient. De plus, les approches adoptées par les gestionnaires pour répondre aux besoins religieux de leurs subalternes variaient grandement selon leurs connaissances personnelles de la religion et selon leur niveau de confort devant d'éventuels conflits religieux au sein de leurs équipes.

Conclusion

Au cours des entrevues, les praticiens en politique et en prestation de programmes ont tous reconnu la présence de la diversité religieuse au sein de la société canadienne et que cette diversité continuera de croître. Cependant, il existe une variation parmi eux quant à l'importance devant être rattachée à l'application d'une grille d'analyse portant sur la diversité religieuse dans l'élaboration et la mise en œuvre des politiques. Bien que, de façon générale, les participants se méfiaient de l'adoption formelle d'une grille distincte à cet égard, il était clair que certains ministères et agences appliquent déjà une telle grille de manière implicite au cas-par-cas lorsqu'ils jugent

que la prise en compte de la diversité religieuse augmente l'efficacité des programmes et des politiques.

Le degré auquel les praticiens en politique et en prestation de programmes tiennent systématiquement compte de la diversité religieuse dans l'élaboration et la mise en œuvre des politiques variait de manière significative. Ceux qui œuvraient à l'élaboration des politiques ont souvent remarqué que ces considérations étaient en grande partie absentes de leurs fonctions. En revanche, ceux qui sont responsables de la mise en œuvre des politiques sur le plan opérationnel ont démontré une compréhension plus développée de la diversité religieuse parmi leurs intervenants et de quand et comment cela devait se traduire en adaptations afin de mieux atteindre les objectifs des politiques par l'intermédiaire de programmes efficaces. Cependant, ceux-ci ont aussi exprimé des inquiétudes face à la perte de mémoire institutionnelle possible entourant les adaptations faites aux programmes suite à l'application d'une grille informelle portant sur la diversité religieuse.

En se fondant sur ces entrevues initiales, il peut être utile d'explorer certaines questions plus en détail :

1) L'approche actuellement utilisée par les praticiens en politique et en prestation de programmes pour traiter de la diversité religieuse (c.-à-d., sur une base ad hoc informelle) sera-t-elle appropriée dans la foulée de l'augmentation de la diversité religieuse?
2) Doit-on élaborer une approche plus cohérente pour aborder la diversité religieuse (c.-à-d., en tant qu'élément possiblement distinct de la culture) dans l'élaboration des politiques, de même que dans leur mise en œuvre?
3) À cet égard, quelles sont les pratiques exemplaires au sein et à l'extérieur du gouvernement fédéral?

Le principe de laïcité en France

Gouvernement de la France (décembre 2003), *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République : Rapport au président de la République.*

Ce rapport présente les conclusions de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, présidée par Bernard Stasi. Le président Jacques Chirac a mis cette commission sur pied en juillet 2003 pour analyser comment le principe de laïcité devrait s'appliquer dans la pratique au sein d'un pays dont la diversité religieuse a augmenté en raison de l'immigration. Le rapport met l'accent sur le port de vêtements à caractère religieux dans le réseau d'éducation public, mais on y indique aussi comment la laïcité devrait s'appliquer dans le domaine public, au travail et dans le cadre de la prestation de services publics. Pour comprendre comment la laïcité devrait s'appliquer en pratique, la commission a interrogé des représentants de divers groupes, notamment des dirigeants religieux et communautaires, des enseignants, des partisans de l'égalité des droits et des politiciens.

À la suite de cette recherche, la commission a réitéré que la République française est une société séculière et que les signes religieux ostensibles ne doivent pas être portés dans le réseau d'éducation public. Cette conclusion a mené à l'adoption de la loi française sur l'application du principe de la laïcité et sur les signes d'appartenance religieuse dans les écoles, qui interdit le port de ces signes dans les établissements d'enseignement primaire et secondaire publics du pays. Bien que ce principe ait été l'élément du rapport le plus publicisé, la commission a fait d'autres recommandations. Elle a entre autres suggéré de déclarer Yom Kippur et Eid comme des jours fériés, d'interdire les signes ostentatoires dans les affiliations politiques et de trouver des façons d'éliminer les pratiques discriminatoires.

Scott M. Thomas
Professeur
Department of Economics
and International Development
University of Bath

Les « niveaux d'analyse » et l'avenir de la politique internationale en matière d'identité religieuse

Introduction

Le présent article décrit l'évolution du rôle des identités religieuses et de leur incidence sur les relations internationales. Il explique comment la mondialisation accentue l'effet d'intégration et de fragmentation des identités religieuses et transforme le rôle que jouent ces identités sur la scène mondiale, notamment par l'évolution des principaux acteurs religieux (États, acteurs non étatiques et diasporas). L'article met aussi en lumière l'apport de ces identités aux conflits et à la coopération à l'échelle internationale. Il aborde les conséquences possibles de cette évolution des tendances démographiques mondiales et de l'identité religieuse (principalement dans l'islam et le christianisme) dans la perspective des conflits, de la sécurité et du développement.

Les « niveaux d'analyse »

L'approche par « niveaux d'analyse », d'usage courant dans la théorie des relations internationales, fait particulièrement bien ressortir certaines incidences possibles des tendances en matière de démographie et d'identité religieuse (décrites dans « Tendances mondiales de l'identité religieuse » dans le présent numéro à la page 14) dans la perspective des conflits, de la sécurité et du développement :

- Premièrement, le niveau supérieur, d'envergure **mondiale**, s'attache aux effets de l'économie, de la technologie et de la mondialisation sur la résurgence de la religion.
- Deuxièmement, le niveau **interétatique** (le niveau d'analyse relatif aux États dans le système international, au sens où s'entend conventionnellement la notion de relations internationales), consiste à examiner ce que ces tendances démographiques signifient pour la diplomatie, la gestion des affaires de l'État et, au sens large, les relations entre les États.
- Enfin, les diverses influences que ces tendances démographiques peuvent exercer sur les religions, la politique et la stabilité politique à l'échelon national relèvent du niveau **État-société**.

L'analyse au niveau mondial

L'analyse au niveau mondial tente d'expliquer les résultats des relations internationales en termes de forces naturelles, sociales ou technologiques mondiales qui transcendent les relations entre les États en ce qui a trait à l'analyse du système international. Ce niveau devient de plus en plus important en raison des effets d'intégration et de fragmentation de la mondialisation sur les relations internationales.

La mondialisation fait rapidement tomber les barrières sociales et économiques dans le temps et l'espace et donc les distances entre les États. Elle transforme les diverses populations mondiales en un monde plus intégré et plus homogène, comme en font foi les marchés mondiaux, les voyages internationaux, une culture des jeunes à l'échelle mondiale, l'ère de l'information mondiale (qu'on pense aux images de la brutalité policière

en Égypte et des fraudes électorales au Zimbabwe transmises par téléphone cellulaire; Osterhammel et Peterson, 2005). De plus, la mondialisation crée un monde plus fragmenté et hétérogène, favorisant l'établissement d'identités plus définies. D'une part, la mondialisation, par-delà le temps, l'espace et la distance, permet aux personnes de même identité de prendre conscience les unes des autres et de se rassembler à l'échelle planétaire. D'autre part, elle contribue aux divisions d'ordre ethnique, religieux ou racial qui fragmentent le paysage politique en unités de plus en plus petites.

La résurgence mondiale de la religion ne s'explique pas – ou du moins pas uniquement – par des peurs et des divisions immémoriales, mais aussi par de nouvelles, nées de l'interdépendance paradoxale de ces forces sociales qui, dans un même temps, unifient et fragmentent le monde.

Cependant, ce dont nous sommes témoins n'est pas si simple que cela. Les échelons international et local sont de plus en plus étroitement liés, dans une sorte de « particularisme mondial ». On en voit un bon exemple dans la « mondialisation de l'islam », où certains types d'islam radical dans le monde brouillent les liens entre l'islam, une société donnée et un territoire particulier. Les rapports transnationaux entre les diverses Églises et dénominations qui forment le courant évangélique et pentecôtiste du christianisme mondial en sont un autre exemple. La résurgence mondiale de la religion ne s'explique pas – ou du moins pas uniquement – par des peurs et des divisions immémoriales, mais aussi par de nouvelles, nées de l'interdépendance paradoxale de ces forces sociales qui, dans un même temps, unifient et fragmentent le monde (Beyer, 1994; Barber, 1995; Clark, 1997). Il ne faudrait donc voir dans les causes ou les risques de conflits non pas le produit de l'*existence* de la diversité religieuse, mais plutôt le résultat d'un *écroulement* ou d'un effritement de la diversité induit par les forces de la mondialisation.

Comment le niveau d'analyse mondial nous permet-il de comprendre l'impact de la résurgence religieuse sur la sécurité et les conflits? En premier lieu, la mondialisation transforme rapidement l'essence même de la religion et, partant, la nature des acteurs religieux, étatiques ou non, dans les relations internationales. Autrement dit, le mode de transformation de la religion par la mondialisation (et inversement) est un aspect essentiel de la façon dont les changements sociaux influent sur les relations internationales.

Depuis que Samuel Huntington a popularisé la notion de « choc des civilisations », la plupart des constats relatifs à la religion dans les relations internationales découlent d'une analyse de blocs statiques et assez bien délimités qui constituent ostensiblement les principales civilisations et religions du monde : le judaïsme, le christianisme, l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme. Toutefois, cette analyse suppose la stabilité du paysage religieux à l'échelle mondiale, de même qu'une approche plutôt statique des acteurs religieux non étatiques, en contradiction avec la réalité et l'évolution de la religion au XXI^e^ siècle.

En deuxième lieu, le rôle de la religion dans les relations internationales évolue constamment. Partout dans le monde islamique surviennent des changements religieux et sociaux rapides qui produisent l'éventail des acteurs islamiques non étatiques dont il est quotidiennement question dans les journaux (Al-Qaida, le Hamas, le Jihad islamique, etc.). Mais bien d'autres acteurs islamiques non étatiques ne sont pas des groupes terroristes; c'est notamment le cas des Frères musulmans, un mouvement politique particulièrement actif en Égypte, en Algérie, en Jordanie, au Koweït, en Syrie et au Soudan. Quant à l'organisation missionnaire Tablighi Jamaat (une société pour la propagation de la foi musulmane), elle est probablement le plus important acteur islamique non étatique et le principal élément responsable de la résurgence de l'islam à l'échelle mondiale (Kepel, 1994). Autrement dit, les groupes terroristes islamiques qui font souvent la manchette ne sont pas les seuls acteurs islamiques non étatiques (ni même nécessairement les plus importants) de l'univers politique.

Troisièmement, la mondialisation contribue à la création ou à l'expansion de diasporas religieuses ou ethniques partout dans le monde. Ces diasporas figurent parmi les principaux acteurs non étatiques sur la scène politique du XXI^e^ siècle. Les diasporas religieuses contribuent à une évolution de la nature des conflits et de la coopération et compliquent parfois le problème de la sécurité et du terrorisme mondial. C'est pourquoi, dans les milieux du renseignement et de la sécurité, le concept de la « lutte au terrorisme » à l'échelle mondiale cède le pas à la notion plus large de lutte contre une « insurrection islamique mondiale » (Kilcullen, 2006).

Les communautés de diaspora ne sont pas une réalité nouvelle. Les diasporas chinoise, juive, arménienne, ainsi que la diaspora arabe – composée principalement d'émigrants syriens et libanais – qui forme des communautés en Afrique occidentale, sont autant d'exemples de

longue date. Ces liens ou réseaux entre le local et le mondial ne se forment pas spontanément; ce ne sont pas des maillons libres. Ils constituent des réseaux sociaux enracinés dans des diasporas religieuses qui sont également un aspect essentiel du transnationalisme religieux. Ainsi, plutôt que de croire aveuglément que ce réseautage social est un trait particulier de la mondialisation et une nouvelle caractéristique essentielle de la politique internationale, il importe de se rappeler que de tels réseaux sociaux et d'information s'inscrivent dans la majeure partie de l'histoire humaine et sont antérieurs au système étatique moderne[1].

> Plutôt que de croire aveuglément que ce réseautage social est un trait particulier de la mondialisation et une nouvelle caractéristique essentielle de la politique internationale, il importe de se rappeler que de tels réseaux sociaux et d'information s'inscrivent dans la majeure partie de l'histoire humaine et sont antérieurs au système étatique moderne.

Ce sont ces types de réseaux locaux-mondiaux d'intérêt religieux ou social qui permettent à Al-Qaida et au Hezbollah du Liban de s'adonner au blanchiment d'argent et au financement illicite en Afrique centrale, occidentale et orientale (IISS, 2003-2004, p. 289 et 293). De même, jusqu'à la modification récente du paysage politique, la capacité qu'avaient le Nigéria, la Côte d'Ivoire et le Libéria d'échapper aux sanctions des Nations Unies sur les diamants de la guerre était devenue préoccupante (IISS, 2002-2003, p. 323). Dans les États du nord du Nigéria par exemple, les organisations criminelles et les groupes islamistes radicaux ont réussi à rassembler leurs effectifs (IISS, 2006, p. 251). C'est grâce à des groupes extrémistes religieux locaux (des sous-traitants, en quelque sorte) comme Abu Sayyaf aux Philippines et la Jemaah Islamiah en Indonésie qu'Al-Qaida est florissante. Des religieux radicaux formés en Égypte, en Arabie saoudite ou ailleurs trouvent refuge en Europe ou en Amérique du Nord, où ils peuvent désormais propager à l'Occident leur forme d'islam extrémiste et radical.

Malheureusement, la mondialisation brouille la démarcation entre les organisations religieuses engagées dans le service social et celles qui sont impliquées dans le terrorisme. Lorsqu'une organisation islamique de service social recueille de l'argent pour la Palestine en Occident ou dans l'ensemble du monde islamique, il est toujours possible que le Hamas ou le Hezbollah se serve de ces fonds pour financer le terrorisme.

Cependant, nous avons déjà connu cette situation; c'est du moins le cas des Français. Le mode de fonctionnement de ces réseaux sociaux n'est pas nouveau, car c'est ainsi que les frères soufistes d'Afrique du Nord ont soutenu les combattants de la résistance islamique contre l'occupation française à la fin du XIX[e] siècle. Les réseaux sociaux et caritatifs susceptibles de recruter et de financer les auteurs d'attentats-suicides aident et entretiennent aussi des communautés. D'ailleurs, le développement de l'islam et du christianisme dans les milieux urbains d'Afrique s'explique entre autres par les services d'aide sociale qu'offrent ces organisations à vocation religieuse. Compte tenu de la faiblesse de l'État, de la corruption et de l'état lamentable des infrastructures dans ces pays, les organisations non gouvernementales (ONG) vouées au développement, qu'elles soient religieuses ou séculières, sont une source importante d'éducation et d'assistance sociale et sanitaire dans les pays en développement.

La mondialisation permet aussi aux membres de la diaspora, en allant même parfois jusqu'à leur en donner le pouvoir, de créer et de participer à un éventail de nouveaux types d'identités mondiales ou transnationales offrant de nouveaux genres d'action communautaire politique. Il n'y a là rien d'inhabituel. Une diversité de groupes de pression et de défense – Amnistie internationale, Human Rights Watch et la plupart des ONG vouées au développement – comptent sur ce genre d'identification pour obtenir des appuis financiers.

Mais la mondialisation peut aussi permettre aux membres de la diaspora de créer et de participer à de nouvelles formes d'identité et d'action politique et radicales. Ce qu'Olivier Roy appelle « la mondialisation de l'islam », déjà évoquée ici, en est un des principaux exemples actuels. Il se peut qu'au sein de la diaspora musulmane en Occident, la renaissance de l'islam soit moins un ressac contre la modernisation ou l'occidentalisation que sa *conséquence*. En effet, les jeunes musulmans déracinés qui vivent en situation minoritaire dans les sociétés occidentales peuvent devenir des éléments de la « grande Oumma » – une majorité islamique mondiale, la communauté mondiale musulmane – grâce aux vidéos, à Internet et aux billets d'avion à bas prix (vers des destinations comme le Pakistan). Cet état de choses peut être la source de nouvelles formes de radicalisme, allant du soutien à Al-Qaida au refus de l'intégration sociale aux sociétés occidentales (Roy, 2002).

1 À ce sujet, comparer Castells (2000) et McNeill et McNeill (2003).

Des diasporas au sein desquelles l'appartenance ethnique et religieuse peut favoriser de nouvelles formes d'identité existent également dans d'autres religions. La diaspora tamoule (hindoue) finance et soutient la guerre civile contre le gouvernement du Sri Lanka, à majorité cinghalaise (bouddhiste-nationaliste). La diaspora de la classe moyenne indienne de Silicon Valley en Californie a financé les partis nationalistes hindous (le RSS et le BJP) en Inde. Autrement dit, les diasporas religieuses – notamment celles qui forment les principales minorités religieuses dans les pays occidentaux – peuvent jouer un rôle important en politique internationale sur le plan des conflits ethniques et du fondamentalisme religieux.

L'analyse au niveau interétatique

Ce niveau d'analyse s'attache principalement aux conséquences des tendances religieuses mondiales pour la conduite des relations internationales. Il s'agit ici de savoir quelle influence l'identité religieuse peut exercer sur les relations entre les États en termes d'alliances et d'alliés possibles, quelle est la capacité des pays à influencer les autres et quel impact la religion peut avoir sur la probabilité des conflits et leur intensité éventuelle. Considérons d'abord les 25 pays susceptibles d'être les plus peuplés d'ici le milieu du XXI[e] siècle (tableau 1).

Tableau 1
Pays les plus peuplés au monde : projections jusqu'en 2025 et 2050 (population en millions)

Pays	1975	2000	2025	2050
1. Inde	622	1 014	1 277	1 620
2. Chine	918	1 262	1 464	1 471
3. États-Unis	216	276	338	404
4. Indonésie	138	225	301	338
5. Nigéria	59	123	205	304
6. Pakistan	75	142	213	268
7. Brésil	109	173	201	206
8. Bangladesh	76	129	178	205
9. Éthiopie	33	64	115	188
10. Congo	25	52	105	182
11. Philippines	44	81	122	154
12. Mexique	61	100	134	153
13. Vietnam	48	79	106	119
14. Russie	134	146	136	118
15. Égypte	37	68	95	113
16. Japon	112	127	120	101
17. Iran	33	66	88	100
18. Arabie saoudite	7	22	48	91
19. Tanzanie	16	35	60	88
20. Turquie	41	66	82	87
21. Soudan	16	35	61	84
22. Ouganda	11	23	48	84
23. Allemagne	79	83	85	80
24. Yémen	7	17	40	71
25. Thaïlande	42	60	71	70

Source : *Jenkins (2002), p. 84.*

De ces 25 pays susceptibles d'être les plus peuplés d'ici le milieu du XXI[e] siècle, considérons ensuite, en les comparant, lesquels seront à prédominance chrétienne ou musulmane (tableau 2). D'après Jenkins, neuf seront totalement ou principalement musulmans et huit totalement ou principalement chrétiens; la polarisation entre les deux religions sera particulièrement marquée dans trois pays (le Nigéria, l'Éthiopie et la Tanzanie). À l'exception notable de l'Inde et de la Chine, la plupart des futurs centres de la population mondiale sont des pays déjà partagés entre les deux grandes religions du monde : le christianisme et l'islam. Jenkins soutient donc que les divisions entre les États et les divisions religieuses pourraient de plus en plus se renforcer mutuellement.

Est-ce un constat important? Dans l'affirmative, dans quelles conditions prend-il de l'importance? Jenkins affirme que ces divisions vont probablement s'accentuer à l'avenir : « Dans les conflits qui sévissent actuellement en Afrique et en Asie se dessine peut-être le paysage politique du prochain siècle et probablement la source des grandes puissances et alliances futures » (Jenkins, 2002, p. 164).

Cependant, avant de retenir l'hypothèse de Jenkins sur la religion et la formation d'alliances, nous devons approfondir bien davantage nos connaissances sur l'influence exercée par la culture et la religion sur la construction des identités collectives des États et des communautés à l'ère de la mondialisation. Il est généralement admis en sciences sociales que toute notion du « soi » ne peut se construire qu'en relation avec un « autre ». Huntington propose une version musclée de cette hypothèse générale : « On ne sait qui l'on est que lorsqu'on sait qui l'on n'est pas et, souvent, *contre* qui l'on est » (Huntington, 1996, p. 21; c'est nous qui soulignons). D'autres auteurs accepteraient la proposition générale soi-autre relative à la construction de l'identité, mais soutiennent (dans une veine plus neutre) que cette diversité équivaut à ce que les sociétés et les communautés en font : des ennemis, des rivaux ou des amis (Wendt, 1999). Or, ce que les communautés religieuses et leurs dirigeants font de l'identité, compte tenu des pressions mondiales qui s'exercent sur leurs communautés locales, dépend d'un ensemble de facteurs – assurément de leur théologie politique et de leur interprétation générale de la piété et de l'éthique religieuse, mais également de l'apport éventuel de la mondialisation à l'évolution de l'influence sociale, culturelle, politique et économique que peuvent exercer ces communautés au sein de l'État et de la société auxquels elles appartiennent.

Jenkins confond les versions plus revivalistes de ces traditions religieuses avec l'*existence* de la diversité religieuse. Il semble tenir pour acquis que les Croisades, une phase peu glorieuse des relations entre chrétiens et musulmans qui s'est déroulée au Moyen-Orient, offrent la seule clé pour l'interprétation des identités collectives des États ou sociétés fondés sur le christianisme et l'islam. Au Mali, par exemple, de jeunes intellectuels musulmans réformistes, souvent formés au Pakistan ou en Arabie saoudite, deviennent les chefs de file des nouvelles organisations communautaires islamiques. Ces intellectuels, qui s'efforcent de propager ce qu'ils considèrent comme une forme plus pure et moins malienne de l'islam, sont en rupture avec la longue tradition de cohabitation des communautés religieuses. Malheureusement, l'intervention du département américain de la Défense avec son Initiative transsaharienne de lutte contre le terrorisme n'a fait qu'encourager les islamistes radicaux et exacerber les tensions religieuses (Gutelius, 2006, p. 38-39).

Souvent, la culture et la religion ne sont guère utiles pour anticiper la formation des alliances. On peut tout aussi bien penser à des exceptions (la plus récente étant le soutien de l'Occident – contre la Serbie orthodoxe – aux musulmans de Bosnie et du Kosovo) qu'à des exemples qui correspondent à une concordance d'intérêts alignés sur la religion (les États orthodoxes opposés au bombardement de la Serbie; l'Allemagne pressée par ses catholiques d'accorder la reconnaissance diplomatique de la sécession de la Croatie catholique d'avec la Yougoslavie). Historiquement, Venise a commercé avec les Ottomans pour finalement s'allier aux princes chrétiens et défaire les Ottomans à la bataille de Lépante (en 1517).

Néanmoins, il est probablement raisonnable de conclure que la démographie religieuse des États peut être l'élément déclencheur de conflits interétatiques et (ce qui est crucial) que les débats internes sur la culture, la religion et la politique d'un pays (les éléments qui déterminent son identité collective) l'amènent à donner à ses intérêts nationaux un cadre qui influe sur l'orientation de sa politique étrangère.

Troisièmement, l'expansion du pentecôtisme soulève un autre aspect relatif à l'influence possible de la religion sur la politique étrangère et les relations interétatiques. Certains des pays où vivent les plus importantes populations

TABLEAU 2
L'équilibre du pouvoir religieux dans les pays les plus peuplés au 21e siècle

1. *Pays essentiellement musulmans*					
Pakistan	Bangladesh	Arabie saoudite	Turquie	Iran	Yémen
2. *Pays à prédominance musulmane et minorité chrétienne importante*					
Indonésie	Égypte	Soudan			
3. *Pays essentiellement chrétiens*					
États-Unis	Brésil	Mexique	Russie		
4. *Pays à prédominance chrétienne et minorité musulmane importante*					
Philippines	Congo (ex-Zaïre)		Allemagne	Ouganda	
5. *Pays chrétiens et musulmans, sans prédominance marquée*					
Nigéria	Éthiopie	Tanzanie			
6. *Autres pays, sans prédominance chrétienne ou musulmane*					
Inde	Chine	Vietnam	Thaïlande	Japon	

Source : Jenkins (2002), p. 167.

pentecôtistes – le Brésil, l'Inde et la Chine (voir Thomas, à la page 14) – sont au cœur de la thèse selon laquelle le Brésil, la Russie, l'Inde et la Chine (le BRIC) sont les grandes puissances de l'avenir, puisque leurs économies se développent rapidement et que d'ici 2050, ils pourraient éclipser la plupart des pays actuellement les plus riches au monde. Un autre article sur le même sujet montre que le pentecôtisme est à l'avant-garde de la progression du christianisme en Asie orientale, dans ce que Jenkins voit comme un éventuel « arc chrétien » au nord de l'Indonésie (voir Thomas, à la page 14). Chacun des pays du BRIC est susceptible de devenir une puissance régionale de premier plan. Ainsi, en Asie de l'Est et du Sud-Est par exemple, la future politique de régionalisme et d'intégration régionale pourrait avoir des dimensions religieuses plus significatives, une évolution susceptible, par ailleurs, de modifier leurs relations avec les autres grandes puissances et l'ensemble des pays occidentaux.

Quatrièmement, ce niveau d'analyse nous a déjà révélé que les minorités, la diversité et le transnationalisme religieux peuvent devenir des sources de conflits et poser des défis sur le plan de la sécurité internationale. Or, ces éléments constituent également des ressources inexploitées pour la diplomatie et la coopération internationale. Nous avons examiné, dans la section sur l'analyse au niveau mondial, comment la mondialisation a permis de relier le mondial au local en favorisant l'émergence de nouvelles identités, en renforçant les anciennes et en mettant les gens en lien avec divers types de diasporas religieuses et ethniques. Tablant sur l'évolution du contexte mondial, social et religieux de la scène politique mondiale, une diplomatie à multiples volets qui tient compte de la religion s'emploie à promouvoir le dialogue, le règlement des conflits et la consolidation de la paix.

La diplomatie à multiples volets renvoie aux contacts informels effectués, au niveau de la société civile ou des organisations non gouvernementales, entre des particuliers, des groupes religieux, des communautés d'affaires et un large éventail d'acteurs non étatiques issus de sociétés et d'États différents. Une diplomatie qui tient compte de la religion reconnait que si la religion fait partie du problème des conflits internationaux, il faut aussi qu'elle fasse partie de la solution. C'est avec cette conception plus large de la diplomatie que, fortes des liens sociaux et commerciaux qu'elles ont avec leurs diasporas de par le monde, les minorités ethniques ou religieuses d'un pays peuvent devenir une ressource efficace pour la politique étrangère des pays occidentaux. Une telle démarche est non seulement profitable à la cohésion sociale des pays d'accueil occidentaux, où les membres de ces diasporas sont dorénavant considérés comme un actif à plusieurs titres, mais peut aussi aider leur pays d'adoption à atteindre ses objectifs de politique étrangère : promouvoir le commerce, l'investissement, les droits de la personne, l'égalité des sexes, la liberté religieuse, etc.

> Une diplomatie qui tient compte de la religion reconnait que si la religion fait partie du problème des conflits internationaux, il faut aussi qu'elle fasse partie de la solution.

L'analyse au niveau État-société

Au niveau de l'État et de la société, les revendications identitaires (structurées autour d'une diversité croissante des identités religieuses) font planer de nouvelles menaces pour la sécurité et exercent de plus en plus d'influence sur la politique intérieure et étrangère.

Premièrement, la mondialisation a complexifié les relations multiraciales, multiethniques et multiconfessionnelles en Occident qui entourent toute une gamme d'enjeux sociaux et politiques, car ces communautés *intérieures* font de plus en plus partie de diasporas religieuses *mondiales*. À cause de la mondialisation, les relations multiconfessionnelles ne peuvent plus être vues comme un problème propre à un seul pays dans les discours politiques internes sur les « relations raciales », les « droits des minorités » ou le « multiculturalisme ». Les groupes sociaux qu'on identifie parfois en termes de race, d'ethnicité et de religion ont souvent des identités qui se recoupent. Les groupes religieux minoritaires (comme la communauté sikhe du Canada, les Algériens ou Marocains musulmans en France, et les minorités chinoises principalement chrétiennes de la Malaisie ou de l'Indonésie) ont souvent des identités sociales élargies que favorise la mondialisation; on peut donc considérer que ces groupes font partie de diasporas religieuses transnationales.

La mondialisation a donc fait des relations multiconfessionnelles une nouvelle variante des « questions internarieures » (où sont fusionnées les considérations de politique intérieure et internationale; Manning, 1979, p. 308-324). L'incident *intérieur* des caricatures danoises sur Mahomet en 2005, par exemple, a été transmis et amplifié par toute une sous-culture islamique *mondiale*, et a suscité des affrontements violents très loin du Danemark, notamment entre musulmans et chrétiens dans des États du nord du Nigéria où la charia est en vigueur (IISS, 2006, p. 251). Sur le plan politique, les extrémistes islamiques locaux dans de nombreux pays ont tiré parti du retentissement mondial de l'affaire des

TABLEAU 3
Des pays déchirés : les risques de tensions entre chrétiens et musulmans dans un monde en mondialisation (part démographique des principales religions mondiales, en pourcentage)

Pays	Christianisme	Islam	Hindouisme	Judaïsme	Religion indigène ou autre
Albanie	30	70			
Bangladesh		83	16		
Bénin	30	20			50
Bosnie-Herzégovine	46	40			14
Bulgarie	84	12			
Burkina Faso	10	50			
Burundi	67	10			
Cameroun	40	20			40
Chypre	82	18			
Congo	50	2			48
Côte d'Ivoire	20-30	35-40			25-40
Égypte	10	90			
Éthiopie	35-40	45-50			12
Ghana	63	16			21
Île-Maurice	32	17	48		
Inde	2	13	81		2
Indonésie	8	88	2		1
Israël	2	16		77	
Kazakhstan	46	47			
Liban	39	60			
Libéria	40	20			40
Macédoine	32	17			
Malawi	80	13			4
Nigéria	40	50			
Ouganda	66	16			18
Ouzbékistan	9	88			
République centrafricaine	50	15			35
Russie	15-22	10-15			
Soudan	5	70			25
Tanzanie	30	35			35
Zanzibar		99			
Tchad	35	51			14
Togo	29	20			51
Turkménistan	9	89			2
Zambie	50-75	24-49*			1

*Islam et hindouisme confondus
Source : *CIA (2008)*

caricatures pour affirmer la crédibilité de leur discours islamique auprès des leurs.

Deuxièmement, en raison de la résurgence mondiale de la religion (traitée dans Thomas, p. 14), un certain nombre de sociétés se trouvent mêlées à une sorte de *Kulturkampf*, un combat culturel imprégné de théologie et de politique qui se déroule aux *frontières* du sacré, du séculier et du politique dans la vie commune. Les revendications identitaires s'intègrent ainsi à leur politique intérieure (en plus de colorer leurs relations internationales). Ce phénomène peut se produire en premier lieu, lorsque des adhérents à une tradition religieuse tentent d'obtenir que la nation X se déclare une nation musulmane ou chrétienne (comme au Nigéria et en Zambie) ou encore bouddhiste (comme au Sri Lanka et en Thaïlande). À titre d'exemple, l'ancien président de la Zambie, l'évangélique Frederick Chiluba, a cherché à favoriser cette confession en croissance en déclarant que le pays était une nation chrétienne (par opposition aux Églises prédominantes et à son importante minorité musulmane). Au Nigéria, les tensions entre chrétiens et musulmans se sont exacerbées lorsque le pays a décidé d'adhérer à l'Organisation de la Conférence islamique. En Thaïlande, les pressions exercées par les moines pour faire reconnaître le bouddhisme au titre de religion nationale ont avivé la résurgence islamique dans les régions du sud du pays à prédominance musulmane.

Enfin, l'identité religieuse peut alimenter les conflits dans des pays démographiquement polarisés entre deux religions, lorsque la marge entre les populations qui s'en réclament et les pouvoirs qu'elles détiennent, est

étroite. C'est dans ces « pays déchirés », comme les appelle Jenkins (l'Égypte, le Soudan, la Nigéria, la Malaisie, les Philippines et l'Indonésie; tableau 3), que se sont déjà produits des épisodes prolongés ou intermittents de violence entre chrétiens et musulmans. Cette étroite marge sur le plan des populations et des pouvoirs a aussi déjà mis le feu aux poudres, contre toute attente, lors de récents affrontements entre musulmans et chrétiens au Kenya, où ces tensions sont intermittentes, et en Côte d'Ivoire, où elles étaient presque inexistantes jusqu'à récemment.

D'après Jenkins, il semble que les principaux points de conflits soient des États dont les minorités représentent de 10 à 20 p. 100 de la population, une proportion suffisante pour s'opposer aux politiques visant l'homogénéisation religieuse ou pour soutenir la lutte armée contre un gouvernement répressif. Par ailleurs, comme Thomas (p. 14) le signale à propos de l'Inde et de l'Indonésie, il arrive que la polarisation démographique entre deux religions se situe dans certaines régions, même lorsqu'une religion prédomine dans l'ensemble du pays. Jenkins estime qu'en 2050, pas moins de 10 États parmi les 25 plus importants au monde pourraient être divisés entre chrétiens et musulmans (l'écart entre ces minorités religieuses se situant entre 10 et 20 p. 100). Compte tenu des tendances actuelles, chacun de ces pays pourrait être la scène de conflits entre musulmans et chrétiens.

Le tableau 3 dresse la liste des pays qui présentent un *potentiel* de déchirement (là où un groupe religieux minoritaire représente 10 à 20 p. 100 de la population, soit le point critique de Jenkins). Ce qui est toutefois remarquable, c'est qu'il n'y ait pas déjà eu davantage de conflits entre chrétiens et musulmans. D'évidence, avant que la polarisation démographique suscite un conflit religieux, il faut que d'autres facteurs soient présents : l'inégalité économique, les persécutions religieuses, la discrimination. En outre, en lien avec la mondialisation, l'aspect intégrant et homogénéisant de celle-ci peut compromettre un développement authentique, c'est-à-dire, pour ces communautés, un développement et une modernisation ancrés dans leurs propres traditions religieuses et culturelles plutôt que dans les formes occidentales de la modernisation (Fox, 2004). Ainsi, ce n'est pas l'existence d'une diversité religieuse qui contribue aux conflits en tant que telle, mais la façon dont la mondialisation risque de provoquer l'effondrement des identités religieuses et d'induire une discrimination politique fondée sur la religion. À cet égard, l'Indonésie constitue un contre-exemple : cette démocratie islamique où fleurissent une presse libre, une société civile vivante et un mouvement féministe islamique actif peut servir de modèle à un nouveau type de développement et de modernisation islamique (Hefner, 2000, p. 20).

Ainsi, ce n'est pas l'existence d'une diversité religieuse qui contribue aux conflits en tant que telle, mais la façon dont la mondialisation risque de provoquer l'effrondrement des identités religieuses et d'induire une discrimination politique fondée sur la religion.

Il faut aussi reconnaître que le potentiel de violence interconfessionnelle pourrait être attribuable non seulement à la taille relative (en termes statiques) de chacun des groupes religieux (au-delà du seuil de 10 à 20 p. 100 d'écart entre les minorités), mais aussi à l'écart entre les taux de natalité des minorités religieuses ou (ce qui est plus délicat) aux conversions massives associées au prosélytisme. Jenkins peut donc raisonnablement avancer que l'écart entre les taux de natalité et de croissance démographique des communautés représente une menace *potentielle* pour la stabilité politique et la stabilité religieuse; par exemple, au Liban, la minorité chiite constitue la classe marginale traditionnelle, mais son taux de natalité est supérieur à celui de la communauté chrétienne mieux nantie. Toutefois, la complexité de la situation politique au Liban, les alliances militaires interconfessionnelles et ainsi de suite pose des défis évidents à toute tentative d'établir des liens entre la politique, la religion et la démographie (Jenkins, 2002, p. 192-196).

Enfin, dans l'avenir, les conflits intérieurs de la société seront probablement marqués par des tendances sociales susceptibles de renforcer le type d'identités culturelles ou religieuses fragmentaires facilitées par la mondialisation. On avance souvent que les pays du Sud connaissent d'énormes pressions sociales attribuables à une explosion démographique de la jeunesse (*youth bulge*), soit une immense cohorte de jeunes hommes adultes (de 16 à 30 ans) censée contribuer à l'agitation sociale, aux guerres civiles et au terrorisme. On a attribué à de telles explosions démographiques les émeutes qui ont opposé des hindous et des musulmans en Inde. Les jeunes seraient attirés par les groupes radicaux dans tout le monde islamique et alimenteront les guerres civiles qui sévissent en Afrique occidentale, avec leur recours généralisé aux enfants soldats. Cependant, mis à part les stéréotypes sexuels sur lesquels repose la théorie de l'explosion de la jeunesse, la question de savoir si de telles explosions

sont une cause de l'instabilité politique ou si elles donnent plutôt à la jeunesse le pouvoir d'amener des changements sociaux et d'agir politiquement dépend d'une gamme d'autres facteurs. Certains d'entre eux sont intérieurs : une répression étatique, une récession économique ou, plus simplement, des politiques économiques défavorables et contraignantes. D'autres ont une résonance internationale : les politiques d'aide étrangère, le soutien aux droits de la personne, les lois internationales, les organisations internationales, les relations intergouvernementales.

Conclusion

La religion divise le monde autant qu'elle y tisse des liens par des voies inédites qui représentent de nouveaux défis pour la paix, la sécurité et la prospérité, tant à l'échelle du pays que du monde. Dans divers pays du monde, la mondialisation contribue à tisser des liens entre le mondial et le local, favorisant l'émergence de nouvelles identités et renforçant les anciennes, notamment celles qui recoupent et relient différentes diasporas religieuses à l'échelle mondiale. Ces réseautages entre milieux local et mondial et ces diasporas sont en train de transformer les débats de politique intérieure relatifs à la nature des relations raciales, aux droits des minorités et aux relations multiconfessionnelles. Dans un même temps, ils suscitent de nouveaux types de défis pour la sécurité internationale, car des diasporas religieuses et des acteurs non étatiques tant ethniques que religieux – de diverses traditions religieuses – arrivent à faire progresser certains de leurs objectifs politiques par le biais du terrorisme.

À l'ère de la mondialisation, les gouvernements doivent relever le défi de trouver comment la diversité religieuse pourra leur servir de ressource pour mener leur politique étrangère. Tablant sur la société civile plutôt que de se limiter aux relations intergouvernementales, une diplomatie à multiples volets qui tient compte de la religion révèle comment les minorités religieuses et ethniques d'un pays peuvent jouer un rôle plus actif dans la politique étrangère de leur pays.

Références

Barber, Benjamin R. 1996. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World.* New York : Ballantine Books.

Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization.* London : Sage.

Castells, Manuel. 2000. *The Rise of the Network Society : The Information Age; Economy, Society and Culture,* vol. 1. 2e édition, Oxford : Blackwell.

Central Intelligence Agency (CIA). 2008. *The World Factbook.* Auteur : Washington.

Clark, Ian. 1997. *Globalization and Fragmentation: International Relations in the Twentieth Century,* Oxford: Oxford University Press.

Fox, Jonathan. 2004. *Religion, Civilization, and Civil War.* New York : Lexington Books.

Gutelius, David. 2006. « War on Terror and Social Networks in Mali. » *ISIM Review,* 17, Printemps (Netherlands: International Institute for the Study of Islam in the Modern World) : 38-39.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam : Muslims and Democratization in Indonesia,* Princeton : Princeton University Press.

Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* New York : Simon & Schuster, p. 21.

The International Institute For Strategic Studies (IISS). 2002/2003. *Strategic Survey,* p. 323.

———. 2003/2004. *Strategic Survey,* pp. 289, 293.

———. 2006. *Strategic Survey,* p. 251.

Jenkins, Philip. 2002. *The Next Christendom,* Oxford : Oxford University Press.

Kepel, Gilles. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World.* Oxford : Polity Press.

Kilcullen, David. 2006. « Counter-insurgency Redux. » *Survival.* 48. 4: 111-130.

Manning, Bayless. 1979. « The Congress, the Executive, and Intermestic Affairs. » *Foreign Affairs,* 57: 308-324.

McNeill, J. R., et William H. McNeill. 2003. *The Human Web : A Bird's-Eye View of Human History,* New York: W.W. Norton.

Osterhammel, Jürgen. and Niels P. Petersson. 2005. *Globalization : A Short History.* (traduction : Dona Geyer) Princeton : Princeton University Press.

Roy, Olivier. 2002. *Globalized Islam : The Search for a New Ummah,* London : Hurst.

Wendt, Alexander. 1999. *Social Theory of International Politics,* Cambridge : Cambridge University Press.

Mark Cladis
Professeur
Brown University

Le rôle et la place du discours religieux dans une société démocratique

Cet article explore le rôle et la place de la religion dans les sociétés démocratiques contemporaines, particulièrement dans la vie publique et politique de l'Amérique du Nord. Nous vivons à une époque où nombreux sont ceux qui, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du milieu universitaire, pensent à la religion et en parlent, *notamment au sujet du rôle, si lieu en est, que le discours religieux doit jouer sur la place publique*. Nous explorons ici le sujet en proposant quatre modèles : 1) *La religion comme élément intégral du paysage public* (où la religion est nécessaire à la santé de la vie publique et politique); 2) *Bannissement de la religion du paysage public* (où la religion est gardée à l'écart du discours publique et politique); 3) *Le paysage public en tant qu'espace religieux* (où la santé de la société dépend d'une religion civile commune); 4) *Le paysage public en tant que topographie diversifiée* (où les opinions religieuses ne sont pas initialement traitées comme des cas particuliers mais sont plutôt considérées comme toute autre perspective plus ou moins complète pouvant s'intégrer au débat public et politique).

L'article fait ressortir le modèle quatre comme étant celui qui convient le mieux aux pays démocratiques. Il estime notamment que les risques associés aux tentatives d'interdiction de l'expression publique de la foi religieuse sont immensément plus grands que ceux associés à l'accueil de cette expression.

Par la suite, l'article applique le modèle à deux enjeux concrets : la prière en classe favorisée par l'État et l'aide financière gouvernementale aux services fournis par les groupes religieux. Bien que les modèles présentés soient articulés dans le milieu politique et culturel de l'auteur (les États-Unis), ils peuvent s'appliquer largement à d'autres contextes.

Survol du discours religieux dans les démocraties : quatre modèles

1) La religion comme élément intégral du paysage public

Selon ce modèle, les professions de foi publiques sont essentielles à la santé de la vie publique et politique des États-Unis et des autres démocraties modernes. Elles sont nécessaires parce qu'elles inculquent les vertus qui sont essentielles au maintien d'une citoyenneté vigoureuse. On songe ici à la justice, au raisonnement moral, au courage ou à l'humilité, ou encore à l'espoir ou à l'amour. Selon ce modèle, si la foi religieuse et ses vertus sont exclues de la vie publique, la santé morale du pays se détériore.

Le modèle est couramment associé à une foi religieuse traditionnelle et conservatrice mais des types de foi politiquement progressistes s'y intègrent également. Certains estiment que la force de la démocratie des États-Unis repose sur les croyances et les pratiques des formes progressistes du christianisme, du judaïsme et, de nos jours, de l'islam. Lorsqu'une société ne puise pas à l'élan religieux qui nourrit et inspire l'esprit humain, les droits humains, la protection des marginaux et de

l'environnement, et l'élimination du racisme ne s'expriment pas, même en tant qu'aspirations nationales et encore moins comme réalisations.

Le modèle reconnait la signification morale de la religiosité dans le passé et le présent américains. Plutôt que de reléguer la religion au domaine privé, il l'invite dans l'arène publique et politique. Or, mettre la religion au coeur du secteur public se révèle inquiétant, si on entend par là que les États-Unis peuvent atteindre leurs objectifs moraux et politiques les plus profonds seulement si les croyances et les pratiques religieuses *veillent* sur eux, c'est-à-dire si elles les guident et protègent, en puisant à de vastes ressources morales indispensables.

Par ailleurs, il existe des considérations morales et sociales assez convaincantes pour persuader même les *croyants* de rejeter ce modèle. Car, si l'on peut apposer une perspective religieuse à un sujet d'actualité publique comme la guerre en Iraq, on peut difficilement affirmer globalement qu'une nation a besoin d'une religion et que par analogie, si certains concitoyens ne sont pas religieux, ils n'ont pas accès aux ressources morales les plus importantes. Bien que les traditions religieuses offrent des ressources morales riches qui leur sont souvent propres et qui peuvent nourrir le discours public d'une nation, elles n'en ont pas le monopole.

2) Bannissement de la religion du paysage public

Selon ce modèle, la religion doit être tenue à l'écart de la vie politique, et de la majeure partie de la vie publique, des États-Unis. Ce modèle suppose généralement que les professions de foi religieuse sont litigieuses et fractionnistes, sauf si elles *sont neutralisées en demeurant confinées à la sphère privée* : soit celle des associations volontaires, de la famille ou de l'individu. Elles ne doivent pas siéger sur la place publique ni sur la sphère politique parce que leur nature partisane possède l'immense capacité d'introduire la division et donc le conflit au sein de la vie publique de l'État.

Confiner les croyances religieuses à la sphère privée constitue l'idéal prôné par la plupart des libéraux rawlsiens du contrat social, notamment par feu Richard Rorty. On tend ici à écarter le discours religieux de la tribune publique ou du débat politique sous prétexte que : 1) les croyances religieuses ne *relèvent pas du raisonnement public*, et que 2) la religion est par conséquent fractionniste.

Rorty a défendu ce qu'il appelait un « heureux compromis jeffersonien » (Rorty, 1999 : 169). Le compromis se situe entre les héritiers des Lumières et ceux qui prônent des opinions religieuses et il se présente comme suit : les gens religieux peuvent conserver leurs croyances, mais seulement à la condition de les privatiser. Si on examine un tant soit peu le compromis, on constate rapidement à quoi il fait référence : *vous pouvez adopter toutes les croyances religieuses qui vous plaisent, dans la mesure où elles demeurent immatérielles, ou pour le moins silencieuses, dans le débat public et les politiques sur l'environnement, l'énergie, la guerre et les services sociaux.*

Rorty offre différentes justifications à cette position restrictive sur la place des points de vue religieux dans le débat public et politique. Ainsi, il prétend que : [traduction] « La principale raison pour laquelle la religion doit être gardée privée est que, dans les débats politiques où participent des intervenants de l'extérieur du groupe religieux en question, le fait de l'aborder met un frein aux échanges » (Rorty , 1999 : 171). Par frein, Rorty désigne une circonstance où un interlocuteur formule un énoncé auquel les autres ne peuvent pas répondre, probablement parce qu'ils ne partagent pas la vision du monde que transmet l'énoncé.

Or, une démocratie peut, pour de bons motifs, souhaiter que les intervenants sur la place publique exhibent toute un gamme de vertus, notamment l'attention, la discrétion et la sensibilité à l'auditoire, de même que le courage, l'honnêteté et le jugement. Mais ces vertus, et leurs défauts correspondants, ne s'alignent pas sur le caractère religieux ou non religieux d'une personne. En outre, la démocratie ne peut pas faire appliquer ces vertus, encore moins si elle déclare préalablement que toute référence à la religion doit être exclue[1]. On peut dire que Rorty aurait mieux fait valoir ses prétentions en précisant le genre et le niveau de conversation qu'il aurait aimé entendre sur la place publique, plutôt qu'en tentant de « rallier les athées pour renforcer le compromis jeffersonien » (Rorty , 1999 : 169).

Lorsque Rorty estime que la religion doit relever du domaine privé, il veut dire, entre autres choses, que les églises, les synagogues et les mosquées ne doivent pas parler de questions publiques ou politiques à leurs membres (Rorty, 2003 : 148). La religion doit plutôt se restreindre à aider les « individus à trouver un sens à leur vie » et à « les aider dans les moments difficiles » (Rorty, 2003 : 142.) Il n'est cependant pas précisé de quelle façon les groupes religieux peuvent aider les gens sur des questions de sens ou dans des moments difficiles tout en évitant systématiquement d'aborder les questions publiques ou politiques. Les groupes religieux doivent-ils demeurer muets sur des questions comme la guerre, la sécurité sociale ou les politiques environnementales? Ces enjeux ne se relient-ils pas profondément au sens de la vie – surtout en périodes difficiles?

1 Voir Stout, pp. 85-86, pour un exposé sur les vertus démocratiques dans le discours public.

Les spécialistes de la religion font généralement preuve de peu de patience à l'égard de la tentative de Friedrich Schleiermacher d'établir un pacte de non-agression entre la religion et la modernité en plaçant l'éthique, la science et la religion dans des sphères distinctes et protégées. Pourquoi devraient-ils se montrer plus patients avec le geste de ségrégation semblable de Rorty dans le seul but de tenir la religion à l'écart de la vie publique et politique?

Au début de sa carrière, Rawls semblait partager le souhait de Rorty voulant que la religion demeure à l'écart de la vie publique. Mais plus tard, dans *Political Liberalism,* Rawls s'est opposé au débat religieux public seulement lorsqu'on abordait « des enjeux constitutionnels essentiels et des questions de justice fondamentale ». Quoi qu'il en soit, tant dans la version restrictive de cette perspective que dans la moins restrictive, les citoyens dont la perspective est inspirée par la religion seraient tenus de s'abstenir de faire allusion à un aspect profond de leur identité lorsqu'ils participent à des débats politiques importants.

La restriction rawlsienne sur l'argumentation religieuse est inquiétante à plusieurs égards :

- *Psychologiquement,* il n'est pas évident que les gens puissent dissocier à un tel point des aspects de leur identité.
- *Politiquement,* il n'est pas évident que l'intérêt public soit bien servi lorsque l'on exige de certains citoyens qu'ils cachent leurs motifs *véritables* lorsqu'ils prennent position publiquement et qu'ils invoquent seulement les motifs permis par la perspective rawlsienne[2].
- *Juridiquement,* il n'est pas évident que l'on puisse en pratique tirer une ligne utile et valable entre « des questions de justice fondamentale » et toutes les autres questions de justice (qui y sont reliées quoique dans une moindre mesure) et la nature et la constitution de nos institutions publiques.
- *D'un point de vue épistémologique,* il n'est pas évident que ce que *Rawls* appelle la « raison publique » puisse en fait être considérée comme la « raison des citoyens » c'est-à-dire comme un type inclusif de délibération que l'on peut croire acceptable par toute personne raisonnable.

Ce doute épistémologique est intensifié, et non atténué, par Rawls, dans son introduction à l'édition de poche de *Political Liberalism,* qui permet aux doctrines religieuses dans leur ensemble de faire partie de la raison publique, pourvu que [traduction] « en temps voulu, la raison publique… soit présentée de façon suffisamment détaillée pour appuyer tout ce qu'on a cherché à appuyer en invoquant ces doctrines » (Rawls, 1996 : li-lii)[3]. Cette nouvelle concession signifie essentiellement ceci : *un argument revêtu d'un voile religieux est permis, pourvu qu'il se dénude à un moment donné pour permettre à la raison publique de s'afficher pleinement.* Ainsi, le seul argument religieux permis et auquel on peut se fier est celui qui aurait pu initialement être désigné en d'autres termes, soit en termes de raison publique. Et pourtant, l'idée même de correspondance parfaite entre « raison religieuse non publique » et « raison publique » est justement *celle* qui donne à *réfléchir.*

Le noble espoir des Lumières envers la raison publique devrait peut-être être reformulé, non pas en fonction de l'opinion de Rawls selon laquelle la raison publique devrait renchérir sur la raison non publique, mais en tant qu'espoir d'un processus politique démocratique vivant et bouillonnant de discussions libres et ouvertes. Cette méthode d'échanges, cette autre vision de la raison publique, soit le public (les citoyens) *raisonnant* entre eux – n'est pas restreinte de prime abord par ce que « l'on pourrait raisonnablement s'attendre à voir raisonnablement endossé » par tous (Rawls, 1996 : l)[4]. Le processus reconnait plutôt que ce qu'il est raisonnable d'endosser est discutable en soi et que certaines voix du débat ne sont pas toujours perçues comme raisonnables par les autres interlocuteurs. On peut considérer que ce processus débridé va au cœur d'une démocratie qui honore la diversité, l'égalité et la liberté de conscience. La réussite de la démocratie ne consiste pas, en bout de ligne, à produire « le raisonnable » comme l'entend Rawls, mais à favoriser un débat inclusif et ouvert sur des enjeux d'importance publique.

3) Le paysage public en tant qu'espace religieux

Selon ce modèle, la santé d'une société dépend d'une religion civile commune et répandue, soit d'un ensemble de croyances et de pratiques morales

2 Voir Stout, p. 64, où il déclare : [traduction] « Je veux encourager les citoyens engagés sur le plan religieux à utiliser leur liberté fondamentale pour exprimer leurs prémisses de façon aussi détaillée et approfondie qu'ils le jugent à propos lorsqu'ils raisonnent avec nous tous sur des enjeux qui préoccupent la société. S'ils ne sont pas encouragés à s'exprimer de cette façon, nous ne connaitrons jamais les véritables raisons qui motivent bon nombre de nos citoyens à tirer certaines conclusions éthiques et politiques. »

3 Pour un traitement plus complet, et à mon avis le plus utile, de la pensée de Rawls sur la religion et la raison publique, voir l'écrit de Jeffrey Stout *Democracy and Tradition* (Princeton : Princeton University Press, 2004), pp. 65-77.

4 Nous ne laissons pas entendre ici que Rawls aurait voulu interdire légalement le raisonnement religieux du débat public; tout comme Rorty, il propose un argument qui, souhaite-t-il, amènera les gens à adopter volontairement son approche. Et bien que je ne soie pas d'accord avec la notion de Rawls sur la raison publique s'appliquant à la plupart des citoyens, j'estime que les dirigeants élus et les juges devraient adopter quelque chose qui s'en approche.

intenses s'inspirant de l'histoire de la nation, de ses textes fondateurs, de ses monuments, de ses idéaux, etc. Bien qu'un exposé complet sur la religion civile ne constitue pas l'objet du présent article, le modèle dont il est présentement question découle directement de notre réflexion sur la place de la religion sur la scène publique. Si le modèle présente quelque plausibilité que ce soit, c'est en laissant entendre que la religion – maintenant comprise à la façon durkheimienne, c'est-à-dire comme un ensemble de croyances et pratiques communes qui tissent le lien moral d'un groupe – aura *toujours* sa place sur la scène publique et politique.

Ce modèle donne une complexité particulière et utile à la question de la religion et de la vie publique. Ceux qui sont pour, ainsi que ceux qui sont contre, la profession de la foi religieuse dans la vie publique présentent souvent la religion comme un ensemble clairement défini de croyances et de pratiques. Les frontières entre les domaines séculier et religieux semblent claires et sans ambiguïté. Un des mérites de ce troisième modèle est son refus d'accepter cette frontière trop nette. Aux termes de ce modèle, l'expression « religion séculière » bien qu'étrange, n'est pas un oxymoron.

En outre, le modèle tient facilement compte des diverses alliages d'expressions religieuses formulées en public. C'est ainsi que l'on peut justifier la façon dont Martin Luther King Jr. pouvait – en toute cohérence et à l'intérieur d'une même phrase – évoquer le caractère sacré des droits de la personne (implorant la religion civile) et la dignité des humains créés à l'image de Dieu (implorant la théologie traditionnelle). Le modèle donc, nous amène non seulement à remettre en question une distinction facile et rapide entre « séculier » et « religieux » et entre « raison publique » et « raison privée » mais il porte aussi l'attention sur différents *types* d'expressions religieuses formulées en public.

Le modèle n'est pas sans problème. *Sur le plan conceptuel*, il s'appuie sur une large définition de la religion, à un point tel que presque chaque symbole public d'importance, chaque rituel et chaque principe pourrait être considéré comme religieux. *Sur le plan politique*, certains craignent que la religion civile contribue à former une idolâtrie nationale ou qu'elle sanctionne, en les sanctifiant, les idéologies et les aspirations nationalistes. Dans le cadre limité comme celui de cet article cependant, le modèle ajoute une certaine complexité utile à un débat qui serait autrement demeuré simpliste sur la place de la religion dans le monde moderne et plus particulièrement, de la religion dans la vie publique des sociétés démocratiques.

4) Le paysage public en tant que topographie diversifiée

Le nom attribué à ce modèle évite intentionnellement toute référence au mot « religion » parce que le modèle *n'aborde pas initialement la religion comme un cas particulier*. Dans ce modèle, on ne détermine pas à l'avance qui peut parler, ni quels genres d'arguments l'on peut formuler dans l'arène publique et politique. L'hypothèse de travail laisse présumer que l'expression publique varie normalement dans sa forme et son contenu. Certaines expressions peuvent être explicitement religieuses; d'autres peuvent être explicitement non religieuses et même anti-religieuses. Mais ces distinctions sont sans importance, dans le cadre du présent modèle, puisque aucune *voix n'est traitée comme un cas particulier*. Aux termes de la liberté de conscience et de parole, *chaque voix* est un cas particulier digne d'être entendue.

Ce modèle ne fait aucune prédiction quant à savoir si le fait de reconnaître et d'accommoder une topographie publique diversifiée produira plus de conflits ou générera une plus grande harmonie. Dans certains, on pourrait voir croître la division et dans d'autres, l'entente. Mais l'harmonie, souvent un objectif souhaitable, n'est pas habituellement la question dominante. On accorde plus d'importance aux échanges et aux débats ouverts et complets et à la participation aux institutions démocratiques.

Or, après avoir indiqué de quelles façons la religion ne doit pas être traitée comme un cas particulier, le modèle reconnaît que, jusqu'à un certain point, la religion *peut* être un thème particulier dans certaines sociétés (à la lumière de leurs propres circonstances socio-historiques). Compte tenu de l'histoire de la religion aux États-Unis, qui inclut à la fois des persécutions et des renouveaux religieux, le peuple américain tend à être à la fois religieux et méfiant face à l'autorité religieuse. Il existe des enjeux particulièrement lourds liés à la religion aux États-Unis sur lesquels on ne s'arrêterait pas dans d'autres sociétés. Différentes sociétés ont des vécus et des préoccupations différentes. Dans la société américaine, l'association d'une croyance ou d'une pratique à la religion suffit parfois à susciter la controverse si elle apparaît sur la place publique, au gouvernement ou en éducation. La raison d'une telle situation découle en partie du fait que les Américains ont tiré des leçons de prudence de leur histoire religieuse.

Les adhérents à chacun des modèles décrits ci-dessus luttent d'une façon ou d'une autre avec la question de la religion et du conflit. Et alors que chaque modèle présente ses mérites, chacun tend aussi à poser des hypothèses contestables sur la façon de désamorcer les conflits possibles associés à la religion. Le modèle trois (dans certaines versions) présume de l'existence d'une religion civile nationale répandue et complète. Le modèle deux présume de la viabilité d'éliminer

l'identité religieuse des citoyens dans les débats publics et politiques; le modèle un présume que la religion traditionnelle aux États-Unis, si on lui laisse libre cours, assure l'épanouissement moral de la nation.

Bien que le modèle quatre, *Paysage public en tant que topographie diversifiée*, ne vise pas à initier des conflits inutiles et souhaite plutôt de contribuer à l'harmonie là où elle est nécessaire, il s'attarde plus à respecter le premier amendement de la Constitution (*Le Congrès ne fera aucune loi qui touche l'établissement d'une religion ou qui en interdit le libre exercice*) qu'à diminuer la discorde sociale.

> Ce modèle ne fait aucune prédiction quant à savoir si le fait de reconnaître et d'accommoder une topographie publique diversifiée produira plus de conflits ou générera une plus grande harmonie. Dans certains, on pourrait voir croître la division et dans d'autres, l'entente. Mais l'harmonie, souvent un objectif souhaitable, n'est pas habituellement la question dominante. On accorde plus d'importance aux échanges et aux débats ouverts et complets et à la participation aux institutions démocratiques.

Mais comment, dans les faits, le modèle appuie-t-il ces deux volets? On peut examiner deux exemples de la façon dont le modèle quatre se traduit en pratique.

Le modèle laisse place aux discours religieux sur la place publique et dans le débat politique, tout en désavouant le financement public et toute autre action gouvernementale pouvant promouvoir une religion en particulier. Le modèle semble donc appuyer dans une grande mesure les décisions de la Cour suprême des États-Unis formulées depuis les années 1960 et qui ont, d'une part, interdit la prière à l'école favorisée par l'État et, d'autre part, permis aux écoles publiques d'offrir des cours *sur* la religion, c'est-à-dire des cours qui étudient la religion comme sujet de recherche et d'analyse. La distinction est cruciale et reflète l'esprit du modèle quatre : on interdit à l'État de promouvoir toute forme de religion mais on lui permet d'encadrer son étude, donc de fournir une tribune à la diversité religieuse. En fait, les deux mesures – interdire la prière à l'école et enseigner aux étudiants les diverses traditions religieuses – concourent à donner une puissante formation, enseignant aux étudiants comment vivre, travailler, jouer et débattre dans une société pluraliste. L'étude de la diversité de cette façon constitue l'une de nos meilleures voies vers une plus grande forme de compréhension et de tolérance sur la question religieuse.

Si l'on veut s'attarder maintenant sur une application différente du modèle, on peut examiner la participation récente des évangéliques chrétiens au débat public et politique sur les questions du changement climatique et d'autres enjeux environnementaux. Les organismes évangéliques chrétiens sont devenus très critiques de l'ex-administration Bush en matière d'environnement. Un nombre de plus en plus important de ces chrétiens conservateurs ont présenté sur la place publique des arguments théologiques particuliers sur les politiques environnementales qui font référence à l'excellence du monde naturel et à l'obligation biblique de protéger la création – une obligation qui à leurs yeux exige une action politique. Ainsi, on peut s'attendre à ce que le *Evangelical Environmental Network*, qui se préoccupe de la relation entre les ouragans, les changements climatiques et les pauvres, poursuive ses activités de lobbying auprès du Congrès pour faire adopter des lois endiguant le réchauffement de la planète.

Le modèle quatre favorise l'expression sur la place publique de ces voix évangéliques et de leurs arguments religieux sur les politiques environnementales. Mais il ne permettrait pas cependant que le gouvernement finance les groupes évangéliques pour qu'ils administrent des programmes environnementaux, si ces groupes prônaient un point de vue clairement théologique sur la prestation des services. Si les programmes de recyclage, les projets d'élimination du mercure ou de réductions des émissions de carbone sont justifiés parce qu'ils relèvent, par exemple, de l'obligation biblique de prendre soin de l'environnement, ils seraient considérés comme une forme inconstitutionnelle de promotion de la religion par l'État. Le modèle quatre n'interdit pas toute forme d'aide financière provenant du gouvernement à l'égard de programmes reposant sur la foi (ce type d'aide financière a plusieurs précédents instaurés avant l'administration Bush). Mais le modèle veillerait à interdire le financement de programmes où les services accordés sont liés à une justification ou un message religieux.

Bien qu'il n'y ait pas de directives précises sur l'application de l'interdiction formulée dans le premier amendement, son intention est claire : le gouvernement doit s'abstenir d'endosser et d'appuyer explicitement le prosélytisme religieux. L'histoire nous apprend que cette interdiction n'a pas forcément empêché le gouvernement de financer des

organismes caritatifs religieux lorsque la prestation de leurs services était libre de prosélytisme et d'appui gouvernemental.

Le modèle quatre n'appuierait pas cependant les initiatives confessionnelles et communautaires de l'ex-administration Bush, un ensemble d'initiatives de quelques milliards de dollars favorisant et finançant abondamment l'administration de services sociaux publics par des organisations religieuses selon des modalités qui inquiéteraient bon nombre de citoyens tant religieux que non religieux à propos de la religion au centre du gouvernement et du gouvernement au centre de la religion. La publication de la Maison-blanche sous l'administration Bush *Partnering with the Federal Government* prévoyait que les organismes religieux recevant une aide financière du gouvernement pouvaient inviter leurs clients à leurs services et événements religieux. Ils pouvaient même organiser des activités religieuses, par exemples des prières, en présence de leurs clients; ainsi, ils pouvaient proposer une prière avant d'offrir un repas à la soupe populaire. De plus, ceux qui animent la prière, et qui sont payés avec les impôts des contribuables, pouvaient même voir leurs compétences d'emploi évaluées en fonction de leur allégeance religieuse. Les clients de ces services sociaux sont souvent soumis au prosélytisme et les quelques interdictions qui existent à l'égard du prosélytisme ne sont pas appliquées par le gouvernement.

Le modèle quatre par contre appuierait les programmes fédéraux avec les partenaires religieux qui interdisent formellement toute forme de prosélytisme et de discrimination dans l'embauche. C'est un appui qui est conforme au principe de base du modèle : accueillir l'expression religieuse dans l'arène publique et politique mais désavouer l'aide financière et les gestes de l'État qui font la promotion de la religion.

Qui plus est, bien que la réduction du conflit ne soit pas le principal objectif du modèle quatre, il semble raisonnable de s'attendre à ce que la reconnaissance et le respect de nos différences sur les tribunes publique et politique mènent à une société dont les liens sont plus serrés. Accueillir toute une gamme d'opinions diversifiées n'est pas seulement la voie indiquée, légalement et moralement. Ce pourrait être la façon la plus stratégique de puiser à une grande source de puissance, bien qu'encore inexploitée, de nos sociétés démocratiques pluralistes : la vitalité de leur diversité.

Religion, démocratie et modernité : un pas en avant

Bien que le modèle quatre puisse convenir aux États-Unis ainsi qu'à d'autres sociétés démocratiques, il devra être adapté aux circonstances historiques et sociales des diverses sociétés et à leur institutions, leurs luttes, leurs idéaux et leurs aspirations. Ainsi, la province de Québec qui dans les années 1960 s'est carrément distanciée d'un modèle social longtemps établi – une version du modèle un – qui accordait un pouvoir politique important à une confession particulière (catholique romaine), peut décider d'établir des bornes empêchant quelque religion que ce soit de monopoliser le pouvoir politique, tout en prévoyant des institutions et des lieux officieux laissant place à l'expression religieuse, dont le catholicisme romain, pour exprimer des perspectives appartenant à la vie commune de la société d'ensemble.

Quelle que soit la nature de l'adaptation, la présence de la religion dans la société moderne clarifie l'importance de relever le défi démocratique constant posé par la façon de composer avec la diversité religieuse et de la respecter – mais non pas de la privilégier – dans l'arène publique et politique. Cet article a voulu montrer que les sociétés ne doivent pas tenter de se protéger contre la division et le conflit en tentant (ce qu'elles ne réussiront probablement pas) de tenir la religion à l'écart de ces tribunes. Alors que certains n'aimeront pas entendre un discours religieux occupant une place importante (et peut-être sans cesse croissante) sur la place publique, les risques associés aux tentatives de supprimer l'expression des opinions religieuses sont infiniment plus élevés que ceux qui consistent à accueillir cette expression. C'est une attitude qui se situe au cœur de la promesse d'une démocratie dynamique où la diversité des perspectives influe sur les projets communs.

Références

Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. New York : Columbia Press, pp. li-lii.

Rorty, Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope*. New York : Penguin, p. 169.

———. 2003. « Religion in the Public Square : A Reconsideration » *Journal of Religious Ethics* 31 : 1 : 142, 148.

Stout, Jeffrey. 2004. *Democracy and Tradition*. Princeton : Princeton University Press.

Sophie Therrien[1]
Conseillère
Ministère de l'Immigration
et des Communautés
culturelles du Québec

Laïcité et diversité religieuse : Toujours d'actualité

Introduction

L'avis intitulé *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise* trouve son origine dans le contexte particulier qui a suivi les attentats du 11 septembre 2001. À cette époque, des situations impliquant la diversité religieuse ont suscité de vives réactions au sein de la société québécoise. Mentionnons à titre d'exemple la demande d'un jeune sikh de porter son kirpan à l'école ou le renvoi d'une élève d'une école privée pour port du foulard islamique. De plus, le gouvernement allait devoir décider s'il reconduisait ou non la clause dérogatoire rendant possible l'enseignement religieux confessionnel catholique et protestant dans les écoles publiques, qui arrivait à échéance en juin 2005[2].

Le présent article reprend la structure de cet avis, en résume le contenu et les principales recommandations et le positionne par rapport aux événements survenus depuis sa parution.

Religions et États

Selon les époques, les régions, le type de régime politique et les forces en présence, la relation entre les religions et les États adopte des formes et des aspects variés. À certaines époques, ces deux notions se sont en fait pratiquement confondues. Ainsi, par exemple, certains souverains, tels le Pharaon pendant l'Antiquité ou l'Inca en Amérique précolombienne, étaient considérés comme des dieux. En Europe, pendant les premiers siècles du christianisme, l'État et l'Église étaient intimement liés, le roi détenant son autorité de la puissance divine. Cependant, au fil de l'histoire, ces deux forces vont se distancier, selon des modalités propres à chaque pays.

Ainsi, aujourd'hui en Occident, certains pays affirment dans leur constitution la séparation de l'État et de l'Église. C'est bien sûr le cas de la France, mais aussi des États-Unis, du Mexique, du Portugal et de la Turquie. D'autres maintiennent une religion d'État (Angleterre, Danemark, Finlande), tout en accordant une certaine reconnaissance aux autres cultes. Certains États (Belgique et Pays-bas) ont adopté le système dit des piliers, où quelques cultes sont officiellement reconnus et reçoivent un

1 En 2004, à titre d'agente de recherche employée par le Conseil des relations interculturelles (CRI), Mme Therrien a rédigé l'avis *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise*. Elle occupe aujourd'hui des fonctions similaires au ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) du Québec. Le présent article, écrit à titre personnel, n'engage en rien ni le CRI ni le MICC.

Le Conseil des relations interculturelles (CRI) est un organisme de recherche et de consultation qui a pour mission de conseiller la ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles sur toutes les questions concernant l'intégration des immigrants et les relations interculturelles.

Déposé à la ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles le 26 mars 2004, l'avis est accessible sur le site du CRI à l'adresse < www.conseilinterculturel.gouv.qc.ca >.

2 La loi 118 (*Loi modifiant diverses dispositions législatives dans le secteur de l'éducation concernant la confessionnalité*), adoptée en 2000, abrogeait le statut confessionnel des écoles publiques, primaires et secondaires mais permettait aussi le maintien des seuls enseignements catholique et protestant dans les écoles publiques du Québec. Or, selon la Charte, aucune religion ne devrait bénéficier de privilèges inaccessibles aux autres. Le gouvernement a donc dû avoir recours à une clause dérogatoire pour soustraire sa loi à l'autorité des chartes. La Charte fédérale limitant à 5 ans la durée d'une telle clause, c'est en juin 2005 que le gouvernement devait de nouveau statuer sur la question de l'enseignement religieux à l'école.

soutien financier direct de l'État. L'Espagne, après une période où le catholicisme était religion d'État, vient de reconnaître la religion musulmane.

Le Canada constitue un cas à part, la Constitution étant pratiquement muette sur les rapports entre État et religion alors que pendant deux siècles, deux grandes religions y ont cohabité sans affrontements majeurs. Mentionnons que lors de son rapatriement en 1982, une référence à la suprématie de Dieu est apparue dans le préambule de la Constitution, mais que la Cour suprême n'y a jamais fait aucune référence dans ses jugements.

Mais qu'en est-il de la situation québécoise?

Le Québec et la dimension religieuse : une réalité en mouvement

La place de la religion au Québec : un peu d'histoire

Ancré dans le continent nord-américain et bénéficiant à la fois d'un héritage français et d'une influence britannique, le Québec se retrouve au confluent de plusieurs traditions fort différentes en matière de relations entre État et Églises. Ainsi, sous le Régime français, l'entrée de la Nouvelle-France était interdite aux juifs et aux protestants. À la suite de la Conquête, en 1760, les Britanniques ont rapidement reconnu la liberté de culte aux catholiques afin d'éviter qu'ils ne s'allient aux Américains alors en guerre contre l'Angleterre. C'est ainsi que les catholiques de la « Province of Quebec » se sont vus reconnus des droits dont les catholiques d'Irlande ne jouissent pas à l'époque.

Cependant, la Révolte des Patriotes (1837), durement réprimée, et la signature de l'Acte d'union entre le Haut et le Bas-Canada (1840) vont transformer les relations entre le pouvoir colonial et la société canadienne française ainsi qu'entre le clergé et les élites politiques qui, à partir de cette époque et pour des raisons stratégiques, deviendront des alliés objectifs. Les intérêts des Canadiens français seront, à partir de ce moment, intimement liés à ceux du clergé catholique, et ce, pour pratiquement le siècle suivant[5].

Ancré dans le continent nord-américain et bénéficiant à la fois d'un héritage français et d'une influence britannique, le Québec se retrouve au confluent de plusieurs traditions fort différentes en matière de relations entre État et Églises.

Cette situation ne sera pas modifiée lors de la signature de l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* en 1867. Cependant, après la Seconde Guerre mondiale, la mainmise de l'Église commence à s'effriter. Au tournant des années soixante, la Révolution tranquille se met en place, avec l'instauration d'un État-providence québécois et la nationalisation de l'électricité. Des transformations culturelles et sociales se manifestent au même moment. On voit se confirmer la laïcisation accélérée des structures dirigées par l'Église, alors qu'on assiste par ailleurs à une redéfinition de l'identité. L'ancrage ethnico-religieux perd sa pertinence. Les « Canadiens-français » disparaissent, remplacés par les Québécois, dénomination qui peu à peu englobera ceux et celles qui sans être nés au Québec ont choisi d'y faire leur vie. La langue et la culture deviennent les éléments rassembleurs par excellence et les pôles de l'identité.

D'autres changements majeurs accompagnent cette transformation, notamment l'adoption en 1975 par l'Assemblée nationale de la Charte des droits et libertés de la personne et celle, en 1977, de la Charte de la langue française faisant du français la langue officielle du Québec et obligeant les enfants immigrants à fréquenter l'école française. Les années qui suivront seront donc marquées, entre autre phénomène, par la valorisation et l'expression d'une culture des droits individuels, par l'adaptation des institutions québécoises à la diversité ethnoculturelle, ainsi que par la poursuite du processus de laïcisation de la société.

La laïcité au Québec

La laïcité au Québec se présente sous des traits différents de la laïcité française. Cette dernière, née avec la Révolution de 1789, en opposition avec un clergé allié à l'Ancien Régime, visait à instaurer un nouvel ordre social, alors que la laïcité québécoise peut s'appuyer sur une tradition démocratique bien établie. En France, la laïcité est une valeur que l'on défend, alors qu'au Québec, elle constitue une pratique qui n'a pas toujours porté son nom. Un effort s'impose donc afin de préciser le sens accordé à certains concepts, souvent utilisés comme des synonymes, mais qui correspondent à des réalités différentes.

5 On présente souvent la société québécoise de cette époque comme entièrement dominée par une Église catholique omnipotente capable d'imposer ses vues au pouvoir politique. Les travaux de Milot tendent plutôt à démontrer que si l'Église a eu un poids idéologique incontestable, l'État a su préserver ses prérogatives, même contre la volonté des autorités religieuses, notamment sur la question du droit de vote des femmes ou du mariage civil.

À partir des travaux de Micheline Milot et Jean Baubérot (2002), les définitions suivantes ont été retenues :

- *La sécularisation* s'applique au processus interne à une société par lequel le religieux perd peu à peu sa dimension englobante sous l'influence des autres champs sociaux (culture, économie, etc.). Le religieux peut demeurer pertinent pour les individus, mais ne peut plus s'imposer à l'ensemble de la société.
- *La laïcisation* concerne les démarches faites et voulues par l'État pour maintenir des rapports neutres avec les religions et pour empêcher les interventions directes des religions dans la gestion de l'État. Ces éléments seront formulés soit par voie constitutionnelle, soit par voie juridique, soit à travers le droit coutumier (Common Law).
- *La laïcité* décrit le résultat du processus de laïcisation. On peut la définir comme « un aménagement progressif des institutions sociales et politiques concernant la diversité des préférences morales, religieuses et philosophiques des citoyens. Par cet aménagement, la liberté de conscience et de religion se trouve garantie par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne et ce, sur la base de valeurs communes rendant possible la rencontre et le dialogue. » (Comité sur les affaires religieuses, 2003, p. 21).

Ainsi, on peut voir la laïcité comme :

- L'indépendance de l'État face aux religions, ainsi que l'autonomie de la religion par rapport au politique. Autrement dit, les religions n'exercent directement aucun pouvoir politique et l'État n'exerce aucun pouvoir religieux, laissant les Églises s'organiser librement dans l'espace public.
- Un principe qui doit nécessairement s'appuyer sur les droits individuels. La laïcité constitue en effet un corollaire des droits et des libertés. Les individus, en tant que porteurs de croyances et de convictions, ont le droit, reconnu par les chartes, d'exercer leur liberté de conscience et de religion et de l'exprimer dans l'espace public. La laïcité s'impose donc aux institutions, afin que les individus puissent jouir pleinement de leurs droits et de leurs libertés.

La laïcité ainsi définie se distingue du laïcisme, doctrine qui vise à expurger la religion, dans toutes ses manifestations, de l'ensemble de la sphère publique.

Les religions dans l'espace civique

Le cadre légal

Au Québec, la liberté de religion est un droit garanti par l'article 2 a) de la Charte canadienne des droits et libertés et l'article 3 de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec. La liberté de religion est un droit individuel qui se traduit collectivement par le droit pour les membres d'une même religion de se réunir et de manifester leur foi. À partir de ce droit énoncé et protégé, les tribunaux ont rendu divers jugements qui ont contribué à édifier la jurisprudence sur laquelle les causes sont dorénavant évaluées.

Quant à l'obligation d'accommodement raisonnable, on peut le définir comme *« l'obligation d'adapter une règle conçue pour une majorité, dans le but de répondre aux besoins spécifiques de certaines personnes ou d'un groupe afin que ceux-ci ne soient pas victimes de discrimination liée aux caractéristiques qui les différencient de la majorité. Cela implique de faire des exceptions aux règles générales ou de les modifier de manière à composer avec les besoins propres à certains groupes ou personnes, afin de respecter leur droits à l'égalité »* (Drapeau, 2001, p. 106).

L'expression de la liberté de religion, y compris à travers la négociation d'un accommodement raisonnable, ne peut se traduire par le déni d'un autre droit protégé par la Charte. Autrement dit, une personne ne peut revendiquer l'exercice d'un droit s'il se trouve ainsi à léser celui d'une autre personne.

Le milieu scolaire

Par rapport à d'autres milieux où la diversité religieuse peut se manifester, l'école présente certaines spécificités : il ne s'agit pas ici d'une entreprise confrontée à la demande d'un employé ou d'un client exerçant ses droits en pleine connaissance de cause, mais bien de deux tiers, soit des parents et des éducateurs qui, de part et d'autre, souhaitent défendre les droits de l'enfant.

Dans un tel contexte, le parent est bien sûr légitimé d'exercer, au nom de son enfant, le droit à la liberté religieuse. Quant à l'intervenant, il peut aussi concevoir la demande comme une contrainte religieuse imposée à l'enfant et que l'école, en interdisant les pratiques religieuses, assure un espace de liberté à l'enfant (McAndrew, s.d.).

En fait, l'école joue un rôle de charnière entre la sphère privée et la sphère publique et en ce sens, se doit d'être ouverte aux accommodements. Aujourd'hui, la question qui se pose n'est pas tant de savoir « quand » ou « sur quoi » accommoder que de décider « jusqu'où » et « comment » le faire. Or, quoi qu'il se dise en milieu scolaire, les balises existent et elles sont assez claires. Ainsi, à l'école comme ailleurs, l'accommodement ne devrait pas porter atteinte directement à d'autres droits de l'élève

ou aux droits des autres élèves ni, bien sûr, imposer des contraintes excessives à l'école sur le plan du fonctionnement ou du budget. Les solutions trouvées doivent aussi respecter la Loi de l'instruction publique ainsi que le Régime pédagogique, qui formulent à l'intention des directions d'écoles et des enseignants des exigences rigoureusement contraignantes.

Le secteur de la santé

Il s'agit d'un secteur où les interventions s'avèrent délicates puisqu'elles concernent ces moments particulièrement sensibles de la vie humaine que sont la naissance, la souffrance et la mort. Toutefois, la nature même des interventions, personnalisées et axées sur les besoins de la personne, crée un contexte favorable à la négociation et permet souvent la résolution de conflits au cas-par-cas. Dans ce secteur, la question de la diversité religieuse ne semble pas se poser de façon spécifique : elle est davantage perçue comme une composante de la diversité culturelle. Le niveau de sensibilité des intervenants est cependant très variable. Ainsi, si des milieux multiethniques ont développé une expertise très poussée, d'autres semblent découvrir tout juste cette réalité. De plus, là où une approche sensible a été développée afin de répondre à la réalité d'un groupe numériquement plus nombreux (p. ex. : les Italiens à Saint-Léonard), les institutions éprouvent parfois de la difficulté à transférer leur expertise vers les personnes issues des nouvelles vagues migratoires.

> L'école joue un rôle de charnière entre la sphère privée et la sphère publique et en ce sens, se doit d'être ouverte aux accommodements. Aujourd'hui, la question qui se pose n'est pas tant de savoir « quand » ou « sur quoi » accommoder que de décider « jusqu'où » et « comment » le faire.

Ailleurs, dans plusieurs établissements hospitaliers par exemple, les services d'aumônerie se sont adaptés à la diversification des croyances et les prêtres catholiques ne sont plus les seuls à venir apporter du réconfort aux personnes qui en manifestent le besoin. De même, des efforts ont été faits pour que les lieux réservés au recueillement ne soient pas directement associés à une confession particulière et puissent être utilisés par les croyants de diverses religions.

Les municipalités[4]

La diversification des pratiques religieuses (islam, sikhisme, hindouisme, bouddhisme) et l'apparition de nouveaux courants chrétiens (baptistes, adventistes, pentecôtistes) créent une demande croissante de construction de lieux de culte, de reconversion d'anciennes églises, d'agrandissement d'édifices religieux. On estime qu'en 2002, sur les 800 lieux de culte que compte l'île de Montréal, 35 % appartiendraient à des communautés ou groupes ethnoreligieux.

Le contexte de prolifération croissante des lieux de culte fait craindre aux municipalités une concentration des lieux de culte dans les quartiers résidentiels. Le marché immobilier pose la question du partage de l'espace dans un espace limité où la proximité d'un lieu de culte joue sur la valeur marchande des résidences situées en quartier résidentiel.

L'autorisation de construction d'un lieu de culte dépend essentiellement du règlement de zonage autorisant certains usages dans certaines zones. En l'absence de disponibilité de terrains pour la construction d'un lieu de culte, les requérants peuvent demander une modification du règlement de zonage au Conseil municipal qui s'en réfère à l'avis du Comité consultatif d'urbanisme. Dans les années 1990, plusieurs municipalités ont « gelé » leur règlement de zonage afin de restreindre les terrains où des lieux de culte auraient pu s'implanter de plein droit. D'autres municipalités adopteront un moratoire sur les lieux de culte. « *Ce changement, qui protégeait bel et bien les églises établies, constituait de fait un sérieux frein à l'établissement de nouveaux lieux de culte, à moins que ces derniers ne réutilisent les anciennes églises catholiques (généralement surdimensionnées par rapport à la taille des nouvelles congrégations)* » (Germain *et al.*, 2003, p. 27).

Les recommandations

Sur la base des éléments développés dans les sections précédentes, le CRI a formulé 27 recommandations, plusieurs adressées au gouvernement dans son ensemble, d'autres à la ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles et certaines, plus spécifiques, au ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport, au ministre de la Santé et des Services sociaux ainsi qu'au monde municipal.

On peut résumer comme suit ses recommandations ayant une portée d'ordre général :

4 Texte extrait de la recherche de M. Jezequel, *Cadre d'analyse juridique en matière d'aménagement ou de reconversion des lieux de culte par les municipalités du Québec*, effectuée pour le compte du CRI.

- Soutenir la réflexion sur une définition québécoise de la laïcité en amorçant le dialogue avec les divers groupes religieux, en appuyant la recherche, en envisageant, au terme de ces échanges et de ces recherches, une déclaration gouvernementale sur la laïcité en contexte québécois;

- Créer et maintenir des contacts avec les divers groupes religieux présents sur le territoire;

- Remplacer l'enseignement confessionnel catholique et protestant dans les écoles publiques par un enseignement éthique et culturel des religions;

- Voir à ce que les difficultés d'insertion au marché du travail des immigrants récents, particulièrement les personnes en provenance du Maghreb, fassent l'objet d'un suivi et d'une attention particulière, afin de combattre toute forme de discrimination reposant sur l'appartenance religieuse;

- S'assurer que les pratiques en matière d'intégration des nouveaux arrivants tiennent mieux compte de la diversité religieuse, notamment en ce qui concerne la sensibilisation et la formation des intervenants;

- Actualiser la partie de l'*Énoncé de politique* de 1991 concernant les relations intercommunautaires pour prendre en compte l'évolution de la société québécoise et la croissance de la diversité religieuse et pour promouvoir l'exercice d'une citoyenneté basée sur le vivre ensemble;

- Examiner les diverses pratiques en matière de zonage de lieux de culte pour s'assurer qu'elles ne prennent pas uniquement en compte l'aspect du développement urbain, mais qu'elles puissent garantir une prise en compte locale et régionale de la diversité religieuse;

- Instaurer une souplesse plus grande pour faciliter l'implantation de lieux de culte dans les espaces mixtes (c.-à-d. les secteurs zonés à la fois résidentiels et commercials), plutôt que dans les espaces spécifiquement identifiés comme zones résidentielles;

- Sensibiliser les employeurs aux avantages concurrentiels que peut apporter l'embauche de personnes appartenant à la diversité ethnoculturelle et religieuse;

- Encourager, dans chaque ministère et organisme, le développement de l'expertise nécessaire en vue de soutenir les efforts d'adaptation et de négociation des différents services en matière de diversité culturelle et religieuse; et

- Poursuivre la formation des intervenants à tous les échelons et s'assurer qu'elle prendra en compte la dimension de la diversité religieuse.

Depuis la publication de l'avis *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise*, certaines situations ont connu une évolution importante. C'est le cas en milieu scolaire, où, conformément aux recommandations de plusieurs organismes consultatifs (Comité des affaires religieuses, 2004), dont le CRI, le gouvernement a décidé de remplacer l'enseignement confessionnel catholique et protestant dans les écoles publiques par un cours d'éthique et de culture religieuse, offert aux élèves à partir de l'automne 2008.

Les audiences tenues partout au Québec dans le cadre des travaux de la Commission ont démontré à quel point les questions d'aménagement de la diversité religieuse peuvent susciter les passions et l'émotivité, notamment parce qu'elles touchent à la notion d'identité.

En octobre 2006, un Comité consultatif sur l'intégration et l'accommodement raisonnable en milieu scolaire a été mis sur pied, avec le mandat de proposer au ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport une stratégie et des outils pertinents. À la suite du dépôt du rapport du Comité en décembre 2007, la ministre a annoncé « qu'elle donnerait suite à ses recommandations et qu'une équipe ministérielle sera mise en place pour soutenir les écoles et les commissions scolaires dans leurs démarches, en cas de besoin. De plus, la ministre s'est engagée à diffuser un guide de référence précisant le cadre légal de l'accommodement raisonnable et suggérant un processus de prise de décision approprié pour le traitement des demandes. »[5] De la formation sera aussi mise à la disposition des milieux scolaires.

Cependant, le débat entourant la question de l'accommodement raisonnable, loin de perdre de son intérêt, s'est intensifié, jusqu'à donner lieu à la création, en février 2007, de la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC)*, présidée par MM. Gérard Bouchard et Charles Taylor.

Les audiences tenues partout au Québec dans le cadre des travaux de la Commission ont démontré à quel point les questions d'aménagement de la diversité religieuse peuvent susciter les passions et l'émotivité, notamment parce qu'elles touchent à la notion d'identité. Dans le

5 Communiqué de presse du 6 décembre 2007, <www.mels.gouv.qc.ca/ministere/info>

rapport qu'elle a remis au gouvernement le 22 mai 2008[6], la Commission soulève plusieurs préoccupations : intégration des immigrants, identité québécoise, interculturalisme, langue française, rôle des médias, etc. Cependant, en se limitant à la question de la place de la religion dans l'espace public, qui est ici notre propos central, on peut constater que plusieurs des réflexions de la Commission rejoignent celles du CRI. C'est le cas, par exemple, lorsqu'elle traite de la définition de la laïcité ouverte, des balises pour la gestion des demandes d'ajustement dans les institutions publiques, de la formation des intervenants, de la lutte contre la discrimination religieuse et de la valorisation des efforts en milieux de travail.

Depuis que MM. Bouchard et Taylor ont rendu publiques leurs conclusions, les intellectuels québécois s'affrontent sur la signification profonde de leur rapport, sur ses propos et sur ses silences. Quelles suites connaitra le rapport? La réponse est encore à venir mais, quel que soit son avenir, il constitue déjà, tout comme l'avis du CRI, le rapport Proulx sur l'école et la laïcité (Proulx, 1999) ou les travaux du Comité des affaires religieuses, une pierre de plus dans la construction d'une société laïque, ouverte et inclusive.

Références

Comité des affaires religieuses. Mai 2004. *Éduquer à la religion à l'école : enjeux actuels et piste d'avenir*, avis remis au Ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport.

Comité sur les affaires religieuses. Mars 2003. *Rites et symboles religieux à l'école, défis éducatifs de la diversité*, avis au ministre de l'Éducation, p. 21.

Drapeau, M. Printemps 2001. « L'évolution du droit du travail à la lumière de l'arrêt Meiorin », *Revue du Barreau*, p. 306.

Germain *et al.* Février 2003. *L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques : enjeux et dynamiques locales*. INRS, p. 17.

McAndrew, M. S.d. *L'accommodement raisonnable : atout ou obstacle dans l'accomplissement des mandats de l'école*. Option CSQ.

Milot, Micheline. 2002. *Laïcité dans le nouveau monde : le cas du Québec*, préface de Jean Baubérot, Turnhout : Brepols, 2002.

Proulx, J.P. (sous la dir.). 1999. *Laïcité et religions : perspective nouvelle pour l'école québécoise*, rapport du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, Québec, MEQ.

6 Pour obtenir une copie du rapport : «www.accommodements.qc.ca»

Rajeev Bhargava
[illegible]

Composer avec la diversité religieuse : Le modèle indien

La diversité religieuse dans les sociétés laïques : Un défi croissant

Les États laïcs et l'idéologie qui les sous-tend, le laïcisme politique, semblent sur la sellette depuis le dernier quart du 20e siècle. Après le choc provoqué par l'instauration en 1979 de la première théocratie moderne en Iran, on a vu apparaître, à la fin des années 1980, des mouvements politiques islamiques en Égypte, au Soudan, en Algérie, en Tunisie, en Éthiopie, au Nigéria, au Tchad, au Sénégal, en Turquie, en Afghanistan, au Pakistan et même au Bangladesh.

Ces mouvements de contestation des États laïcs ne se limitent pas aux sociétés musulmanes. Des mouvements protestants antilaïcs sont apparus au Kenya, au Guatemala et aux Philippines. Le fondamentalisme protestant est devenu une force de poids dans la vie politique américaine. Les nationalistes bouddhistes cinghalais au Sri Lanka, les nationalistes hindous en Inde, les religieux ultra-orthodoxes en Israël et les nationalistes sikhs dans l'État du Punjab en Inde, ainsi que dans les diasporas au Canada et en Grande-Bretagne, se sont mis à remettre en question la séparation de la religion et de l'État.

Même l'éthos largement humaniste et laïc de l'Europe occidentale n'est pas sorti indemne de ce courant de contestation. On a pu en voir des échos en Grande-Bretagne et en Allemagne, mais ce sont l'affaire du foulard islamique en France et l'assassinat du cinéaste Théo Van Gogh aux Pays-Bas qui l'ont souligné d'une façon spectaculaire.

Les migrations en provenance des pays non occidentaux et l'intensification de la mondialisation ont amené dans l'espace public occidental des adeptes de religions préchrétiennes, du christianisme et de l'islam, ce qui a eu plusieurs effets cumulatifs : une diversité religieuse sans précédent historique dans l'Ouest, l'affaiblissement du monopole public de certaines religions, et l'émergence d'un climat de méfiance mutuelle, voire d'hostilité et de conflits à l'occasion.

Le modèle occidental de laïcisme : une partie du problème?

Le laïcisme occidental peut-il se renouveler et composer avec la nouvelle réalité d'une présence de multiples religions dynamiques dans la vie publique et les tensions sociales qui l'accompagnent?

Dans une large mesure, le laïcisme occidental se définit lui-même comme une doctrine *universelle* exigeant une stricte séparation (exclusion mutuelle) de l'église/la religion et de l'État, au nom de la liberté et de l'égalité des personnes (*y compris* la liberté et l'égalité en matière d'appartenance religieuse).

1 Une version de ce texte (en anglais et en français) est publiée par le Centre international des droits de la personne et du développement démocratique, 2007, dans *Gouvernance et diversité : Des solutions démocratiques pour des sociétés multiculturelles*, sous la direction de Razmik Panossian, Bruce Berman et Anne Linscott. Kingston et Montréal: Gouvernance démocratique et ethnicité: Droits et démocratie.

Le contexte social dans lequel cette définition a vu le jour fut le problème fondamental auquel étaient confrontées les sociétés occidentales qui se modernisaient : une menace à la liberté posée par l'église (ou par des églises concurrentes) nourrissant des visées hégémoniques, une menace à la liberté religieuse individuelle (la liberté pour chacun de suivre sa propre voie vers Dieu/la liberté de conscience individuelle) et à la liberté dans un sens plus général en tant (ultimement) que fondation d'une citoyenneté commune.

> La laïcité occidentale n'a pas été conçue pour des sociétés présentant une profonde diversité religieuse et a du mal à composer avec des religions à orientation communautaire.

Pour surmonter ce problème, les sociétés occidentales en voie de modernisation ont dû créer ou consolider d'autres pôles d'autorité publique totalement séparés de l'église qui avait dominé jusque-là. Dans certains cas, l'État s'est carrément dissocié d'une religion hégémonique, tant pour protéger la liberté religieuse que la liberté en général (d'où la connotation antireligieuse de certains États laïcs). De plus, on a généralement assisté à une rupture totale – une exclusion mutuelle (un mur, pour reprendre l'expression célèbre de Thomas Jefferson) entre les deux institutions concernées, l'*une* intrinsèquement et exclusivement publique, l'*autre* étant invitée à se retirer au sein de la sphère privée et à y rester. L'individualisme qui sous-tend cette doctrine saute lui aussi aux yeux.

Cette conception occidentale classique de la laïcité devait résoudre le problème interne d'une religion unique, le christianisme, assortie de différentes sectes qui se livrent à des luttes acharnées. Elle semblait également reposer sur un rejet actif du rôle *public* de la religion, et sur une indifférence obligatoire, parfois respectueuse, de l'État pour tout ce que faisait la religion dans sa propre sphère interne, *privée*. Tant que cela demeure privé, l'État n'est pas censé s'en mêler.

Il est aujourd'hui de plus en plus évident que cette forme occidentale de laïcité n'a pas été conçue pour des sociétés présentant une profonde diversité religieuse et qu'elle a du mal à composer avec des religions à orientation communautaire comme le catholicisme romain, l'islam, certaines formes d'hindouisme et de sikhisme qui revendiquent une présence dans l'espace public, en particulier lorsqu'elles commencent à cohabiter au sein d'une même société.

Ce laïcisme individualiste est, à plusieurs égards, trop fermé pour être largement accepté et il est de plus en plus contesté non seulement à l'extérieur des sociétés occidentales, mais aussi en leur sein. De fait, le modèle occidental de laïcisme est devenu une partie du problème.

Les solutions de rechange fondées sur la religion sont sans issue

N'y a-t-il rien de valable dans le modèle laïc occidental? Faut-il se tourner vers des États à caractère confessionnel, sur la fusion plutôt que la séparation de l'État et de la religion? Non, pas si nous sommes attachés à la liberté et à l'égalité. Historiquement, de tels États – comme ceux qui ont érigé en Églises d'État l'Église anglicane en Angleterre ou l'Église catholique en Italie – ne chérissaient ni la liberté ni l'égalité. Ces États reconnaissaient comme religion officielle la doctrine religieuse particulière de cette Église, contraignaient les individus à ne fréquenter que celle-ci, les réprimaient quand ils ne professaient pas un certain ensemble de ses croyances, levaient des impôts pour la financer et rendaient obligatoire l'enseignement de sa propre interprétation de la religion dans les établissements scolaires. On retrouvait dans ces États non seulement des inégalités entre les religions (les chrétiens et les juifs, par exemple) mais également entre les Églises d'une même confession. Les sociétés dirigées par de tels États étaient fréquemment soit dévastées par des guerres de religions et des violences interconfessionnelles, soit grevées par les persécutions de groupes confessionnels minoritaires.

Les États dotés d'une religion officielle n'ont pas changé de couleur avec le temps. Au Pakistan, par exemple, la quasi-consécration de la secte sunnite dominante comme religion d'État a conduit à la persécution, même pour les minorités musulmanes. Les Ahmedis, par exemple, ont été déclarés minorité non musulmane, et peuvent en conséquence être condamnés s'ils se déclarent musulmans ou appellent « mosquée » leur lieu de culte.

L'État d'Israël souffre du même problème. En tant qu'État qui se déclare juif, il n'a pu qu'exclure, du moins en partie, de son régime de droits et d'avantages ses propres citoyens arabes, et d'autant plus les autres Palestiniens. Le statut privilégié du judaïsme orthodoxe conduit également à une véritable discrimination contre les adeptes de ses courants réformé et conservateur.

Ce qui ne veut pas dire que tous les États laïcs soient préférables aux États à caractère confessionnel. Bien des États se sont dissociés de la religion afin de mieux poursuivre le pouvoir, la richesse, ou les deux, sans trop d'arrière-pensées. Ces États machiavéliques – l'État colonial britannique en Inde, par exemple – qui se sont distancés de toutes les religions

par pur opportunisme, ne se distinguent guère eux non plus par leur attachement à la liberté et à l'égalité.

Il existe, outre ces États laïcs « amoraux », des États laïcs attachés à la liberté et à l'égalité, soit des États fondés sur des valeurs dans la tradition occidentale de la laïcité. Le problème, toutefois, c'est qu'il s'agit précisément des États que l'on dit aujourd'hui en crise.

Une autre conception de la laïcité : le modèle indien

Ne reste-t-il que deux options? L'État confessionnel, théocratique ou l'État purement individualiste, séparant nettement la religion de la laïcité, comme on le voit en Occident? De nombreux États à l'extérieur de l'Occident ont rejeté la forme laïque et plutôt choisi la première option. Au fur et à mesure que les sociétés occidentales évoluent, quelle voie choisiront-elles? Deviendront-elles encore plus dogmatiques dans leur adhésion à la stricte laïcité ou, en présence de nouvelles circonstances, abandonneront-elles leur adhésion pour adhérer ouvertement à une certaine forme de religion d'État officielle?

Existe-il un élément qui peut les faire sortir de ce dilemme? La difficulté provient peut-être du postulat implicite selon lequel il n'existerait qu'un modèle de laïcité : celui qui est né en Occident. Peut-être existe-t-il ailleurs d'autres modèles de laïcité plus aptes à répondre aux nouveaux besoins des sociétés occidentales sans qu'elles aient à abandonner les valeurs sur lesquelles reposait le modèle initial?

Le modèle indien de laïcité pourrait s'avérer intéressant à cet égard. L'Inde offre en effet un modèle qui, s'il n'est pas consacré dans une doctrine ou une théorie (un « laïcisme »), a été élaboré conjointement par des hindous, des musulmans et des adhérents d'autres religions du sous-continent. Il s'agit du modèle que l'on peut observer durant les périodes exemplaires de la pratique intercommunautaire en Inde, ainsi que dans la constitution du pays, lorsque celle-ci est interprétée correctement.

Le modèle n'a pas tout simplement surgi sous l'influence de la modernité coloniale de la première moitié du 20e siècle. Il repose sur des antécédents propres et plus profonds remontant à une hétérodoxie religieuse richement documentée de l'époque védique (deuxième millénaire avant l'ère chrétienne), passant par la refonte du brahmanisme védique sous l'influence bouddhique et jaïne depuis le milieu du premier millénaire avant l'ère chrétienne jusqu'au début de l'époque médiévale (mouvements bakti des sixième et septième siècles de l'ère chrétienne) de même que par l'arrivée de l'islam (et l'émergence du sikhisme), qui insistaient tous sur l'égalité sociale. (Voir encadré à la page 76)

La difficulté provient peut-être du postulat implicite selon lequel il n'existerait qu'un modèle de laïcité : celui qui est né en Occident.

Le modèle indien présente sept caractéristiques pouvant se prêter à des applications plus larges.

- Les multiples religions ne sont pas considérées comme quelque chose en surplus qu'on aurait ajouté après coup, mais elles sont déjà présentes dès le départ, en tant qu'assises mêmes de la société.
- Le modèle n'est pas totalement opposé au caractère public des religions. Même si l'État n'est pas identifié à une religion particulière ou avec la religion en général (il n'existe pas de religion officielle), les multiples groupes confessionnels jouissent d'une reconnaissance officielle et donc publique.
- Le modèle prône de multiples valeurs de liberté et d'égalité, non pas au sens étroit de libertés individuelles, mais interprétées de façon large de manière à englober l'autonomie relative des groupes religieux, ainsi que d'autres valeurs plus fondamentales comme la paix et la tolérance entre les communautés. Ce modèle est ainsi très attentif au potentiel qu'ont les religions de sanctionner la violence.
- Il n'érige pas un mur séparant l'État de la religion. Il existe des frontières, bien entendu, mais elles demeurent poreuses. C'est ce qui permet à l'État d'intervenir dans les affaires religieuses. Cette intervention peut prendre diverses formes : aide aux établissements d'enseignement de communautés confessionnelles sur une base non préférentielle, ou interdiction de pratiques socioreligieuses qui privent de la même dignité et d'une égalité de statut certains adeptes d'une même religion ou des adeptes d'autres confessions (par exemple, l'interdiction de toute discrimination contre les Intouchables, l'obligation de permettre à tous, quelle que soit leur caste, d'entrer dans les temples hindous, et les interventions visant à corriger les inégalités hommes/femmes). Bref, le modèle indien interprète la séparation non pas comme une stricte exclusion ou une stricte neutralité, mais plutôt comme l'adoption de ce que l'on pourrait appeler une *distance régie par des principes.*

- Le modèle démontre que nous n'avons pas à choisir entre hostilité active et indifférence passive, ni entre hostilité irrespectueuse et indifférence respectueuse. Nous pouvons combiner les deux : l'État peut intervenir pour décourager certaines pratiques, à condition qu'il se montre respectueux des autres pratiques de cette même religion, en les soutenant publiquement.
- En ne s'engageant pas, dès le départ, exclusivement en faveur des valeurs individuelles ou des valeurs collectives, et en n'instaurant pas des frontières rigides entre le public et le privé, la laïcité constitutionnelle indienne permet de prendre des décisions sur ces questions à l'intérieur de la dynamique ouverte de la vie politique démocratique – bien qu'à l'intérieur de limites fondamentales comme le renoncement à la violence et la protection des droits humains fondamentaux, y compris le droit de ne pas être privé de son droit de participer à la société.
- Par cet attachement à de multiples valeurs et cette distance régie par des principes, l'État cherche à concilier des valeurs différentes, ambiguës, mais toutes aussi importantes les unes que les autres. C'est ce qui fait de son idéal de laïcité davantage un arrangement contextuel, éthiquement adapté et politiquement négocié – ce qu'il est réellement – plutôt qu'une doctrine scientifique produite par des idéologues et simplement mise en place par des agents politiques.

Une formulation de la laïcité indienne pourrait se présenter à peu près comme suit : l'État doit en principe se distancier de toutes les institutions religieuses, tant publiques que privées, tant individualistes que communautaires, au nom des valeurs aussi importantes les unes que les autres (et parfois conflictuelles) de paix, prospérité matérielle, dignité, liberté et égalité.

Dans un objectif de concision, une formulation un peu forcée de la laïcité indienne pourrait se présenter à peu près comme suit : l'État doit en principe se distancier de toutes les institutions religieuses, tant publiques que privées, tant individualistes que communautaires, au nom des valeurs aussi importantes les unes que les autres (et parfois conflictuelles) de paix, prospérité matérielle, dignité, liberté et égalité (dans toutes leurs versions complexes individualistes ou communautaires).

Les spécialistes du laïcisme à l'occidentale commencent peut-être à trouver quelque chose de familier dans l'idéal formulé précédemment. Bien sûr, le modèle indien n'est pas tombé du ciel. Il partage une histoire avec l'Occident, une histoire qu'il a en partie apprise et reprise. On peut voir dans la laïcité à l'indienne une façon de récupérer la riche histoire du laïcisme occidental, une histoire en grande partie oubliée, dévalorisée ou souvent obscurcie par la formule de la stricte séparation entre l'État et la religion. Ce faisant, les sociétés occidentales peuvent lire dans le laïcisme à l'indienne non seulement une version comprimée de leur propre histoire, mais aussi une voie d'avenir pour elles-mêmes.

« Mais voyez dans quel état est le sous-continent! », pourra t-on s'objecter. « Regardez l'Inde! À quel point elle reste divisée! Comment prétendre que son modèle de laïcité soit une réussite? » Il ne faut pas sous-estimer le poids de ces arguments. La laïcité indienne traverse périodiquement des crises et elle est profondément *contestée*. En outre, même à son meilleur, elle crée autant de problèmes qu'elle en résout.

Mais on ne doit pas oublier qu'un État moderne et constitutionnellement laïc a vu le jour en Inde malgré le massacre et le déplacement de millions de personnes pour des motifs ethnoreligieux. Il a survécu dans un contexte où le nationalisme ethnique demeure dominant à travers le monde. Alors que différentes cultures religieuses réclament leur place dans les sociétés du monde entier, il se peut que le modèle indien de laïcité offre la voie d'avenir la plus pacifique, la plus attachée à la liberté et la plus démocratique.

L'examen de l'expérience indienne ne peut se faire sans celui des points suivants :

- L'État ne peut se soustraire à la nécessité d'adopter ou d'endosser une politique en matière de religion ou à l'égard des organisations confessionnelles. La religion joue un rôle important dans la vie de bien des personnes et les institutions religieuses entrent en contact avec d'autres institutions, souvent laïques. La séparation ne signifie pas l'*exclusion* du religieux du domaine public.
- Il ne faut pas non plus interpréter la séparation de l'Église et de l'État comme une neutralité stricte ou

absolue. Aucun État ne peut aider ou contenir toutes les religions de la même manière et au même degré.

- L'État peut intervenir dans les affaires religieuses, ou s'en abstenir, uniquement en fonction de ce qui favorise les valeurs que sont la liberté et l'égalité.
- Il faut interpréter les valeurs de liberté et d'égalité comme des droits individuels et, au besoin, comme des droits collectifs. Les droits des communautés sont particulièrement importants si les groupes confessionnels sont vulnérables ou si, du fait du petit nombre de leurs membres, ils n'ont qu'un pouvoir très relatif d'influencer les prises de décisions.
- La laïcité ne doit pas se montrer hostile ni servile face à la religion. Elle ne doit faire preuve ni de déférence aveugle ni d'indifférence, mais doit plutôt avoir un respect critique à l'égard de toutes les religions.
- Une laïcité qui professe une distance régie par des principes et qui se montre réceptive à la diversité des valeurs ne peut éviter de contextualiser ses jugements. Les jugements contextualisés permettent des arrangements et des compromis éthiquement adaptés.

Une laïcité qui professe une distance régie par des principes et qui se montre réceptive à la diversité des valeurs ne peut éviter de contextualiser ses jugements. Les jugements contextualisés permettent des arrangements et des compromis éthiquement adaptés.

- La sensibilité à de nombreuses valeurs, le maintien d'une distance régie par des principes, et l'engagement envers le raisonnement contextualisé permet aux sociétés d'en arriver à leur propre conception et à leur propre modèle de laïcité. Les sociétés doivent reconnaître le besoin de multiples formes de laïcité.
- Ceux qui estiment s'être libérés de la religion ou qui pensent que leur propre système de croyances est libérateur, mais non celui des autres, devraient accepter avec humilité que rien n'est irréversible. Ils devraient également se souvenir de l'histoire de l'oppression exercée à l'intérieur de leurs propres traditions religieuses ou non religieuses.
- Alors que de plus en plus de sociétés deviennent multiconfessionnelles, il devient essentiel de prendre conscience de la vulnérabilité de sa propre religion, et de sa propre vision du monde, si on veut créer un ordre mondial pacifique et juste.

Conclusion et répercussions sur les politiques

L'Inde, en soi, n'offre qu'une solution de rechange parmi d'autres. Il s'agit d'une version inscrite dans les pratiques exemplaires de nombreux États, dont les États occidentaux si attachés au laïcisme politique à l'occidentale. Et pourtant, le modèle indien permet de démontrer plusieurs points.

- Les États occidentaux doivent en venir à mieux comprendre leurs propres pratiques de laïcité tout comme le laïcisme occidental doit en venir à mieux se définir.
- Le Canada devra examiner soigneusement le potentiel normatif de ses propres pratiques d'accommodement social et politique, et tirer des leçons de la variante indienne d'un modèle qui cherche à élaborer des solutions viables au cas-par-cas plutôt que de s'accrocher à un modèle idéalisé conçu à un moment particulier de l'histoire de ses sociétés ancestrales ou avoisinantes.
- Le Canada, comme d'autres sociétés occidentales, doit se façonner une laïcité moins enracinée dans la chrétienté, moins liée au libéralisme classique et plus ouvertement réceptive aux religions à caractère public et communautaire.
- Il doit y avoir une volonté de reconnaître les droits religieux des collectivités.

Brève histoire de l'hétérodoxie religieuse en Inde

Aux dires d'Amartya Sen, l'Inde possède une longue tradition d'hétérodoxie, et il cite de nombreux passages tirés parfois des plus vieux textes classiques du pays, les Védas (qui remontent au milieu du deuxième millénaire avant l'ère chrétienne) et d'autres textes sanscrits qui témoignent de nombreuses interrogations de sceptiques, et d'agnostiques ou d'athées, sur l'orthodoxie de la religion et le rôle et la position privilégiée de la caste brahmane.

L'espace conceptuel de la notion d'une distance régie par des principes entre les dirigeants et les adhérents des traditions religieuses remonte à la refonte du brahmanisme védique sous l'influence bouddhique et jaïn débutant au milieu du premier millénaire avant l'ère chrétienne.

L'émergence du bouddhisme en Inde présente une importance toute particulière. Bouddha estimait que la croyance en une déité était beaucoup moins importante que les relations humaines et un bon comportement envers sa famille et sa communauté. De plus, étant donné que le rôle de l'État consiste à prévenir la désintégration de la société, et puisque la structure des castes constitue un élément de désintégration, les premiers bouddhistes indiens ont voulu que les dirigeants s'y opposent, faisant d'eux les initiateurs d'une version de la notion d'égalité sociale s'étendant, du moins en principe, même si ce n'était pas toujours en pratique, à la fois aux hommes et aux femmes.

L'empereur bouddhiste Ashoka (troisième siècle avant l'ère chrétienne) avait codifié des règles sur les débats publics en matière de religion, insistant sur la retenue et le besoin d'honorer des sectes autres que la sienne propre. Le bouddhisme est également important pour l'influence qu'il a exercé plus tard sur les mouvements religieux populaires de l'Inde médiévale (sixième et septième siècles de l'ère chrétienne) créant ainsi le fondement de l'élaboration du laïcisme indien.

Les mouvements baktis sont nés aux sixième et septième siècles, particulièrement dans le sud de l'Inde. Les adeptes du bakti jugeaient surtout important d'être libérés du cycle des réincarnations et des misères du monde matériel. Mais, à l'encontre des premières formes d'hindouisme et de bouddhisme, le baktisme prônait l'idée que seule la dévotion et la foi en Dieu permettaient de se libérer de la réincarnation. Les tenants rejetaient toute forme de rituels, sapant la suprématie des brahmanes qui se posaient en maitres de leur exécution, et en vinrent même à contester le système des castes. Un mouvement bakti particulier, le shaïvisme fondé par un saint (Basava) de Karnataka au 12e siècle, a poussé beaucoup plus loin, en rejetant l'autorité védique, le rôle des prêtres, la distinction entre les castes et même le rite de la crémation, favorisant plutôt l'inhumation. Et qui plus est, il a amorcé une restructuration radicale du rôle des femmes dans le sud de l'Inde. Il a prôné fortement l'égalité des hommes et des femmes, promu le remariage des veuves, condamné le mariage des enfants de même que les mariages arrangés; il a cessé de considérer les femmes menstruées comme souillées[2].

L'arrivée de l'islam en Inde, au début du 8e siècle, a élargi l'éventail des maitres et des déités et la confluence du bakti et des traditions soufies (islamiques) a donné naissance à plus d'innovations encore. Ces notions syncrétiques s'éloignaient carrément et de l'hindouisme orthodoxe et de l'islam, tout comme elles contournaient le conflit entre les orthodoxies des deux systèmes. Comme le bakti, le soufisme affirmait fréquemment la liberté individuelle d'expérimenter la foi religieuse islamique, même si cela entrainait une profonde remise en question de la *sharia*. Le bakti nirguna, tout comme les différentes formes de l'islam, remettait totalement l'idolâtrie en question.

Le rejet du système de castes par les mouvements baktis radicaux est allé de pair avec la propagation de l'égalité sociale et religieuse prônée par l'islam. L'islam et l'hindouisme populaires se sont orientés vers une forme d'idiosyncrasie religieuse individualiste et le rejet des institutions sociales et leur puissance, comme on peut le constater par l'enseignement de Ramananda au 16e siècle, qui favorisait l'égalitarisme et dont les disciples étaient acceptés sans égard à leur caste. Kabir, un de ses élèves, poussa d'une façon encore plus radicale les enseignements de son maître, alléguant que chaque dévot devait chercher Dieu directement et prônant un ordre social radicalement égalitaire. Ses opinions furent adoptées par de vastes sections de la société, notamment des paysans, des artisans et les Intouchables.

2 Voir le livre de Kenneth Jones, 1989, page 11, *Socio-Religious Reform Movements in British India*, publié par les presses de l'Université de Cambridge.

Tout comme le mouvement bakti insistait sur le choix individuel et la dévotion à Dieu par le biais d'un gourou ou d'un *sant*, le soufisme a accordé une place importante aux *pirs* et aux fakirs. Avec le temps, la distinction entre gourou et *pir*, entre *sant* et fakir, en vint à s'effriter et ceux qui avaient été élevés dans la foi hindoue et musulmane délaissèrent les limites formelles pour suivre l'enseignement plus fluide des shaktas, des saints baktis et des soufis. Ceux qui n'appartenaient pas aux castes supérieures de la société suivirent et comblèrent leurs besoins religieux par ce que Romila Thapar appelle la tradition *gourou-pir*. Cette tradition, qui mettait l'accent sur le choix individuel, le dissentiment, l'égalité sociale, la prospérité matérielle, et qui appuyait la fluidité des frontières entre les religions clairement définies de l'élite, enseigna la tolérance et une certaine forme d'éthique sociale universelle limitée mais honnête; elle fut suivie par une vaste majorité de gens en Inde. On croit que cette tradition a donnée naissance aux ressources conceptuelles de la pratique considérable, bien que non toujours uniforme, de différentes formes de tolérance et de respect pour l'hétérodoxie religieuse dans les siècles qui suivirent, notamment durant l'époque de laïcisme indien moderne.

L'empereur moghol (musulman) Akbar du 16e siècle incarna la tradition en abolissant la *jizya* (taxe du pèlerin imposée aux hindous), interdisant les conversions forcées à l'islam, éliminant les restrictions sur l'érection des temples et nommant des hindous à des postes supérieurs. Faisant écho aux conseils religieux formés par son prédécesseur bouddhiste, Ashoka, deux millénaires plus tôt, il organisa également des débats religieux initialement réservés aux musulmans mais, à partir de 1572, ouverts aux hindous, aux jaïns, aux parsis, aux chrétiens et même aux athées. Cette situation présentait un contraste frappant avec les autres parties du monde où foisonnaient la bigoterie religieuse et l'intolérance. (Il faut signaler que 1572 marque également l'année du massacre de Saint-Barthélémy en France.)

Akbar a aussi élaboré et mis en place la doctrine largement soufie du *sulhikul*, en vertu de laquelle toutes les religions étaient égales, de sorte que les célébrations de tous les groupes religieux devaient être observées publiquement. Cette tradition de respect et d'impartialité de l'État à l'égard des adeptes de toutes les religions allait se poursuivre durant la période initiale de la présence britannique.

La coexistence prolongée d'une grande multiplicité de perspectives religieuses et non religieuses et l'impossibilité pour l'une d'entre elles de dominer ou d'anéantir les autres a donné lieu à un espace conceptuel qui a permis le développement de traditions de liberté religieuse. Non seulement les différentes fois religieuses pouvaient-elles répandre leurs enseignements mais encore pouvaient-elles ériger leurs propres lieux de dévotion. Comme le confirme Max Weber : « Les penseurs religieux et philosophiques de l'Inde ont pu profiter d'une liberté presque absolue pendant longtemps. La liberté de pensée de l'Inde ancienne n'a trouvé aucun parallèle en Occident jusqu'à tout récemment[3]. »

3 Voir pp. 61-62 de *India as a Secular State* par Donald Eugene Smith, (Princeton, Princeton University Press), 1963.

Personnel de recherche
Direction générale du multiculturalisme
Citoyenneté et Immigration Canada

Une étude des recherches récentes sur la diversité religieuse et les conséquences sur la politique de multiculturalisme

Introduction

Dans la foulée de l'intérêt grandissant à l'égard des enjeux de l'identité religieuse au Canada et dans d'autres pays, cet article résume les recherches que des universitaires éminents ont réalisées entre avril 2007 et mars 2008 grâce à une aide financière de la Direction générale du multiculturalisme de Citoyenneté et Immigration Canada[1].

L'identité religieuse est centrale dans la vie de nombreuses personnes, et l'intensité de même que la manifestation publique de ces identités prennent de l'ampleur dans de nombreux pays. Même les sociétés principalement laïques doivent relever les défis liés à la diversité religieuse croissante.

Le discours public important sur la place de la religion dans la société canadienne se poursuit depuis plusieurs décennies. Ce qui est nouveau depuis les dernières années est que notre démarche de longue date pour composer avec des différences religieuses doit s'adapter à la diversité religieuse croissante au Canada. L'incertitude quant à la nécessité et à la façon d'adapter la pratique privée et publique à cette nouvelle réalité a été évidente dans l'attention importante que les médias et le grand public ont portée aux repères religieux visibles des vêtements (tête couverte pour les femmes musulmanes ou turbans pour les hommes sikhs), à l'arbitrage fondé sur la religion, et à des incidents qui ont été perçus comme des signes d'antisémitisme et d'islamophobie accrus. Bien que la présence des minorités religieuses au Canada ne soit pas grande, sa croissance continue, combinée à une diversité religieuse grandissante, laisse croire que ces questions auront de plus en plus d'incidence dans l'avenir.

Efforts de recherche récents et écarts restants

Malgré la rareté de renseignements de base sur l'identité religieuse et sa pertinence pour la politique publique, l'intérêt envers la recherche sur la diversité religieuse – ses effets potentiels et les réponses stratégiques à celle ci – s'est accru au cours de la dernière décennie.

La question « Quelle est la religion de cette personne? » a été posée la dernière fois dans le Recensement du Canada de 2001, et elle sera posée de nouveau en 2011. Statistique Canada a posé des questions sur l'identité religieuse dans les études plus récentes (par exemple, l'Enquête sociale générale), mais les tailles de l'échantillon de ceux qui adhèrent aux religions minoritaires sont trop petites pour être utilisées dans les recherches. L'Enquête sur la diversité ethnique postérieure au recensement de 2002 (Statistique Canada, 2002) comporte un

1 Le Programme du multiculturalisme a été transféré du ministère du Patrimoine canadien au ministère de la Citoyenneté et de l'Immigration en octobre 2008.

décompte adéquat des minorités, mais elle date : les attitudes sur la religion peuvent avoir changé à mesure que le temps s'écoule depuis les événements du 11 septembre 2001. Ainsi, il y a un écart dans les données sur la diversité religieuse et l'intensité des identités religieuses.

Malgré la rareté de renseignements de base sur l'identité religieuse et sa pertinence pour la politique publique, l'intérêt envers la recherche sur la diversité religieuse – ses effets potentiels et les réponses stratégiques à celle-ci – s'est accru au cours de la dernière décennie.

Néanmoins, des efforts ont été faits au cours des dernières années pour comprendre les réalités et les répercussions de l'éventail grandissant des identités religieuses au Canada. À la lumière d'un nombre croissant de controverses sur l'accommodement privé et public des minorités religieuses à l'échelle du Canada (p. ex. : l'arbitrage islamique et le financement public des écoles confessionnelles en Ontario, et les incidents au Québec qui ont mené à la création de la Commission Bouchard-Taylor), les discussions en table ronde révèlent qu'un manque de connaissances des religions chez les décideurs et le grand public peut gêner la perception des situations et des réactions efficaces à celles-ci, ce qui peut compromettre la cohésion sociale.

Bien que le préambule à la *Loi sur le multiculturalisme canadien* cite la religion comme étant l'une des caractéristiques fondamentales de la diversité canadienne, certains ont fait valoir que le discours public entourant le multiculturalisme et l'immigration, et peut être la citoyenneté de façon plus large, n'a pas tenu compte de l'importance pour de nombreux Canadiens des identités religieuses (comme distinctes d'autres repères de l'identité culturelle, p. ex. l'origine ethnique et la langue) et les besoins des communautés religieuses (Biles et Ibrahim, 2005).

En février 2008, le ministère du Patrimoine canadien a été l'hôte d'un colloque sur la diversité religieuse, auquel ont assisté plus d'une centaine de spécialistes et de décideurs et dans le cadre duquel plusieurs chercheurs ont présenté leurs conclusions. Ce colloque a été le point culminant des efforts (de 2006 à 2008) de la Direction générale du multiculturalisme et des droits de la personne d'inventorier les défis démographiques, sociaux et culturels au Canada. Pour susciter un débat sur les conséquences stratégiques possibles des conclusions, l'événement a présenté la recherche sur la diversité religieuse exécutée à la demande du Ministère. S'appuyant sur cette recherche, une édition spéciale du magazine *Diversité canadienne* a été consacrée à la diversité religieuse au Canada (Jedwab, 2008a et 2008b; Seljak 2008; Bramadat et Wortley 2008a; Dib, 2008; Delic, 2008).

Le présent article résume les conclusions des chercheurs mandatés et les conséquences stratégiques qui en découlent. Les thèmes suivants reviennent : la radicalisation religieuse, les interactions des Canadiens religieux avec une société canadienne de plus en plus laïque, le capital social dans les communautés religieuses, et les défis découlant de l'intégration des Canadiens musulmans.

La radicalisation religieuse et les jeunes : importation et souche

Paul Bramadat et Scott Wortley ont effectué des recherches sur la radicalisation des jeunes dans le judaïsme, le christianisme, l'islam, l'hindouisme et le sikhisme.

Bien que l'attentat à la bombe d'Air India en 1985 ait donné aux Canadiens un premier indice des menaces potentielles pour la sécurité liées au radicalisme fondé (au moins en partie) dans l'identité religieuse, ce n'est qu'avec les événements du 11 septembre 2001 que ces menaces et le besoin de comprendre leurs causes ont acquis une urgence considérable à l'échelle de l'Amérique du Nord et partout dans le monde. Le nouvel environnement postérieur au 11 septembre a concentré l'attention sur le croisement de la race, de l'origine ethnique et de l'identité religieuse. Bramadat et Wortley soulignent la nécessité de combler les lacunes dans notre compréhension de ce croisement et ses conséquences sur la politique publique – particulièrement en ce qui a trait à la sécurité publique et au multiculturalisme.

Ils soulignent que bien que la radicalisation puisse être attribuable à différentes causes, dans l'environnement actuel, il peut être nécessaire de composer avec les causes de l'exclusion et de la marginalisation, puisqu'elles peuvent contribuer à un comportement antisocial et à la radicalisation. Peut être plus que tout autre événement récent, les attentats à la bombe terroristes de 2005 à Londres ont resserré l'étau sur les jeunes de la minorité, puisque les auteurs étaient de jeunes hommes qui avaient été élevés dans la culture britannique. De plus, durant l'été de 2006, la police a arrêté et accusé 17 hommes de la région du Grand Toronto en vertu des lois

sur l'anti-terrorisme du Canada, les soupçonnant de planifier une série d'attaques importantes en Ontario dans le cadre d'une cellule terroriste islamique. Une majorité des suspects étaient jeunes : certains dans leur adolescence et le début de la vingtaine.

Ces événements ont fait du croisement du radicalisme, de la jeunesse et de la religion une question controversée du débat public au Canada. Bramadat et Wortley font valoir qu'il faut clairement mieux comprendre la portée et la nature de ce croisement qui n'a pas, jusqu'à maintenant, retenu l'attention des chercheurs. Une exploration équilibrée nécessiterait que la radicalisation des jeunes religieux soit examinée de façon élargie, plutôt que de se concentrer précisément sur les jeunes musulmans. De plus, une préoccupation liée à la sécurité nationale peut mener à des perceptions de profilage racial et religieux, qui peuvent miner les libertés civiles et les dispositions en matière d'égalité pour certaines communautés ethniques ou religieuses minoritaires. D'autres recherches révèlent qu'une approche multiculturelle efficace pourrait répondre aux besoins de sécurité par l'étude des facteurs contribuant au comportement antisocial et à la radicalisation de manière plus large, puisque la sécurité « sociale » inquiète. Cette situation exigerait de travailler avec les communautés et de garder à l'esprit les aspects sociaux, tout en tenant compte des libertés publiques et des droits de la personne.

> Bien que le préambule à la Loi sur le multiculturalisme canadien cite la religion comme étant l'une des caractéristiques fondamentales de la diversité canadienne, certains ont fait valoir que le discours public entourant le multiculturalisme et l'immigration, et peut-être la citoyenneté de façon plus large, n'a pas tenu compte de l'importance pour de nombreux Canadiens des identités religieuses et les besoins des communautés religieuses.

Bramadat et Wortley font valoir que sur les cinq religions étudiées, aucune ne s'est avérée dans le passé être plus encline à la violence que toute autre (Bramadat et Wortley, 2008a). De plus, en analysant le contenu de 181 sites Web religieux canadiens qui ciblent les jeunes, ils ont déterminé que seulement un faible pourcentage (3,8 %) des sites fait la promotion de la radicalisation religieuse ou de la violence (Bramadat et Wortley, 2008b).

Bramadat et Wortley examinent également des modèles concurrents dans l'analyse de la radicalisation des jeunes religieux : le modèle d'importation et le modèle de souche. Selon le modèle d'importation, l'extrémisme religieux ou la radicalisation est « importée » dans les pays occidentaux tels que le Canada, puisqu'ils se sont développés ailleurs. Le modèle de souche, d'un autre côté, évalue la radicalisation religieuse en fonction des conditions auxquelles sont confrontés les immigrants et les minorités dans les sociétés d'accueil (Bramadat et Wortley, 2008a).

Bien que les deux modèles puissent s'appliquer au Canada, étant donné que l'un des objectifs de la *Loi sur le multiculturalisme canadien* consiste à relever les défis de l'intégration auxquels font face les « personnes et les communautés de toutes les origines », le modèle de souche est le plus pertinent pour la politique et le programme de multiculturalisme.

À partir des suppositions du modèle de souche, Bramadat et Wortley émettent l'hypothèse que la radicalisation des jeunes religieux peut être enracinée dans l'expérience de l'inégalité, de l'intolérance et de la discrimination. Ils indiquent que les « perceptions d'injustice sociale, ainsi que les sentiments connexes de colère, de désespoir et d'aliénation peuvent donner aux jeunes les motivations et les justifications dont ils ont besoin pour participer à l'extrémisme criminel et religieux » (Bramadat et Wortley, 2008a).

Si les hypothèses de ce modèle sont justes, Bramadat et Wortley soutiennent une démarche à l'égard du combat de la radicalisation basée sur l'ajout d'un accent sur la discrimination religieuse aux politiques et aux programmes conçus pour combattre la haine et la discrimination. Une démarche plus globale intégrerait les buts en plus de composer avec la discrimination : des buts tels que le retrait des obstacles à une participation sociale, économique et politique complète et le travail avec les communautés sur l'établissement de valeurs démocratiques et le sentiment d'appartenance.

Interaction des Canadiens religieux avec une société canadienne de plus en plus laïque

David Seljak a exploré le thème de la façon dont les Canadiens religieux interagissent avec ce qui est largement perçu comme étant une société de plus en plus laïque. Il explique qu'au cours des dernières années, notre compréhension du lien entre l'État et les institutions et les communautés religieuses au Canada a été mise à l'épreuve par les événements et la controverse publique relative aux questions telles que l'arbitrage fondé sur

la religion et le financement scolaire en Ontario, ainsi que les accommodements raisonnables au Québec. Durant l'été 2005, un débat public qui allait dans de nombreuses directions à propos d' une proposition de laisser les résidents de l'Ontario utiliser la loi musulmane pour régler les conflits familiaux selon la législation sur l'arbitrage existante de la province a pris fin abruptement lorsque le gouvernement de l'Ontario a annoncé des plans pour interdire tous les arbitrages fondés sur la religion dans la province selon les motifs qu'une telle interdiction clarifierait les limites entre l'Église et l'État. Ultérieurement, durant la campagne électorale de 2007, les partis politiques de la province ont croisé le fer sur des propositions visant à élargir le financement public aux écoles confessionnelles de l'Ontario.

En 2008, la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles au Québec a suggéré (dans ce qui est connu sous le nom de rapport Bouchard-Taylor) que la province définisse sa démarche à l'égard du traitement des besoins de ses communautés religieuses, et particulièrement de la distinction entre institutions laïques associées à « l'État » et les droits des personnes à une expression religieuse.

Seljak laisse entendre que le facteur commun reliant ces débats est la confusion à propos de la nature et des paramètres du laïcisme dans une société moderne, particulièrement la question du lien approprié entre les croyances religieuses et leur expression dans la sphère publique. Son travail récent dans ce domaine, présenté ailleurs dans ce numéro, révèle que cette confusion peut être attribuable à une mauvaise compréhension des limites du laïcisme. Le manque de compréhension peut être accentué par l'influence du laïcisme américain et un « mythe de progrès » qui se manifeste en partie comme la croyance populaire selon laquelle pour devenir moderne et avancée, une société doit de plus en plus se libérer des croyances religieuses.

Seljak prétend que la notion de la séparation de l'Église et de l'État, un « mur de séparation » clair et précis entre ces deux institutions, est une description inexacte de la situation au Canada. Bien que le Canada se soit laïcisé, sa séparation des institutions politiques, économiques et sociales des institutions religieuses, une majorité de Canadiens se décrivent toujours comme « chrétiens ». De plus, le nombre de communautés religieuses non chrétiennes a augmenté depuis les années 1970.

Seljak conclut que toute attribution d'une séparation claire entre l'Église et l'État à l'évolution de la société et du gouvernement canadiens serait abstraite, sans fondement historique, et par conséquent fausse (Seljak, 2008). Il laisse entendre que la perpétuation de ce qu'il appelle les mythes du laïcisme et du progrès peut gêner la promotion de la diversité et de l'inclusion, qui forment les buts de la participation démocratique et du multiculturalisme canadiens. En d'autres termes, l'omission des limites du laïcisme d'un côté et l'augmentation du pluralisme religieux de l'autre peuvent :

Seljak laisse entendre que le facteur commun reliant ces débats est la confusion à propos de la nature et des paramètres du laïcisme dans une société moderne, particulièrement la question du lien approprié entre les croyances religieuses et leur expression dans la sphère publique.

- masquer l'importance des valeurs chrétiennes habituellement attribuées à la culture publique canadienne et aux les pratiques et les structures institutionnelles;
- aliéner des grands secteurs de la population canadienne par le refus de reconnaitre ou de respecter les éléments publics de leurs traditions religieuses;
- laisser de côté d'autres revendications faites au nom de la religion (par exemple, les revendications faites par les peuples autochtones pour avoir accès à certaines terres afin de répondre aux besoins de spiritualité des Autochtones);
- décourager les contributions à la société canadienne des institutions et organisations confessionnelles, telles que les écoles, les hôpitaux et les agences de services sociaux ainsi que les organismes culturels, sportifs et caritatifs;
- favoriser la résistance aux accommodements raisonnables des différences religieuses, un droit de la personne qui garantit qu'une pratique ou une politique qui sert la majorité ne fait pas de discrimination à l'égard des membres de groupes de minorités religieuses;
- encourager la création de « ghettos » religieux : des communautés ethno-religieuses fermées qui ont relativement peu de lien avec le reste de la société canadienne; et
- nuire à l'intégration des nouveaux arrivants ethno-religieux (immigrants et réfugiés) en donnant à la société et à l'État canadiens un visage public qu'ils considèrent comme étrangers ou hostiles[2].

2 La liste des défis est tirée de Seljak, pp. 6-24.

TABLEAU 1
Importance liée aux valeurs en matière de citoyenneté auprès des adhérents de différents organismes religieux

	[illegible]			
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Catholiques	74,6	68,1	63,0	34,2
Protestants	71,6	70,1	66,7	40,4
Juifs	87,6	72,1	82,8	42,6
Musulmans	71,5	53,2	80,8	41,2
Bouddhistes	68,7	53,6	79,2	33,0

Source : International Social Survey Programme [illegible]

Le capital social dans les communautés religieuses

Jedwab (2008a) prétend que les associations religieuses jouent un rôle important, mais négligé, dans la société civile canadienne – en tant que facteurs importants du capital social qui est créé dans la société. Il indique que près de la moitié du stock de capital social de l'Amérique du Nord est religieux (tel qu'il est mesuré par des indicateurs comme les membres d'une association et la philanthropie).

Par exemple, entre 1960 et 1990 selon Jedwab, les dépenses effectuées par tous les paliers de gouvernement en santé, en éducation et dans les services sociaux ont connu une croissance rapide, bien qu'une prestation directe de nombreux services soit demeurée dans les mains d'organismes sans but lucratif. Les congrégations religieuses (églises locales, temples, mosquées, synagogues et autres lieux de culte) ont répondu aux besoins sociaux présents dans leurs collectivités, notamment à ceux qui pouvaient avoir fait l'objet d'une baisse du soutien du gouvernement. Parmi les organismes religieux qui servent les gens directement, 73 % servent principalement le grand public (c'est à dire, pas seulement leurs membres). Du point de vue de ce qui est parfois décrit comme un « bon » capital social, Jedwab indique que seulement 27 % des organismes religieux mentionnent que leurs membres bénéficient le plus de leurs activités, bien que près de 70 % signalent que les membres et les non-membres bénéficient de leurs services. Cela fait contraste avec les 46 % de tous les organismes (p. ex. religieux et non religieux) où les non-membres déclarent bénéficier des services offerts.

Le Canada a le deuxième secteur sans but lucratif en importance dans le monde conformément à l'*Analyse comparative du secteur sans but lucratif et bénévole du Canada* qui rend compte du secteur dans 37 pays en fonction de la taille, de la portée et des dons. Parmi les organismes religieux enregistrés, plus de 40 % (32 000) sont confessionnels, ce qui inclut des lieux de culte, des clubs et d'autres formes d'association (Hall *et al.*, 2005).

Bien que la religion soit une source très importante de capital social, par la mobilisation des membres dans des causes et des fins louables, cette mobilisation peut parfois soulever des préoccupations. À plus d'une reprise, l'attention publique a été dirigée sur le lien entre l'activisme religieux et la sécurité des Canadiens. Jedwab fait cependant valoir que les opinions du monde religieux encouragent un capital social bénéfique dans l'ensemble, les préoccupations contraires selon lesquelles l'activisme religieux peut miner la sécurité. Il indique que les grandes religions du monde – le judaïsme, l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam – comme le christianisme, adhèrent toutes à un certain équivalent d'une « règle d'or » ou à l'éthique de la réciprocité (« traiter les autres comme on aimerait être traité ») et que la plupart des gens engagés au plan religieux estiment que la délivrance de la pauvreté ou de la souffrance (en faisant de bonnes actions) constitue une application pratique de leur foi. En particulier, il mentionne une enquête auprès de 35 pays sur les points de vue de la citoyenneté parmi cinq groupes religieux qui révèle peu de différences dans l'opinion concernant certains principes du véritable citoyen (Tableau 1).

Cette preuve semble indiquer que l'engagement religieux favorise une grande appartenance et décourage les menaces réelles ou perçues pour la sécurité. Toutefois, une opinion par la micro-analyse montre que des opinions différentes existent dans chaque groupe religieux au Canada, notamment des points de vue plus radicaux que le courant dominant (auprès des groupes chrétiens et juifs ainsi que des musulmans, des sikhs, etc.).

3 Les données citées sont de Jedwab (2008a).

4 Ibid.

Tableau 1
Importance liée aux valeurs en matière de citoyenneté auprès des adhérents de différents organismes religieux

	Pourcentage de personnes qui considèrent les valeurs suivantes liées à la citoyenneté comme « très importantes » :			
	Aider les citoyens moins favorisés au pays	Comprendre les opinions des autres	Toujours obéir aux lois	Participer activement aux associations
Catholiques	74,6	68,3	85,0	34,2
Protestants	71,6	70,5	86,7	30,4
Juifs	87,6	72,3	82,8	42,6
Musulmans	71,5	51,2	80,5	51,2
Bouddhistes	68,7	55,8	79,2	33,0

Source : International Social Survey Program *et Carleton University Survey Centre (2004).*

Le capital social dans les communautés religieuses

Jedwab (2008a) prétend que les associations religieuses jouent un rôle important, mais négligé, dans la société civile canadienne – en tant que facteurs importants du capital social qui est créé dans la société. Il indique que près de la moitié du stock de capital social de l'Amérique du Nord est religieux (tel qu'il est mesuré par des indicateurs comme les membres d'une association et la philanthropie).

Par exemple, entre 1960 et 1990 selon Jedwab, les dépenses effectuées par tous les paliers de gouvernement en santé, en éducation et dans les services sociaux ont connu une croissance rapide, bien qu'une prestation directe de nombreux services soit demeurée dans les mains d'organismes sans but lucratif. Les congrégations religieuses (églises locales, temples, mosquées, synagogues et autres lieux de culte) ont répondu aux besoins sociaux présents dans leurs collectivités, notamment à ceux qui pouvaient avoir fait l'objet d'une baisse du soutien du gouvernement. Parmi les organismes religieux qui servent les gens directement, 73 % servent principalement le grand public (c'est à dire, pas seulement leurs membres). Du point de vue de ce qui est parfois décrit comme un « bon » capital social, Jedwab indique que seulement 27 % des organismes religieux mentionnent que leurs membres bénéficient le plus de leurs activités, bien que près de 70 % signalent que les membres et les non-membres bénéficient de leurs services. Cela fait contraste avec les 46 % de tous les organismes (p. ex. religieux et non-religieux) où les non membres déclarent bénéficier des services offerts[3].

Le Canada a le deuxième secteur sans but lucratif en importance dans le monde, conformément à l'*Analyse comparative du secteur sans but lucratif et bénévole du Canada*, qui rend compte du secteur dans 37 pays en fonction de la taille, de la portée et des dons. Parmi les organismes religieux enregistrés, plus de 40 % (32 000) sont confessionnels, ce qui inclut des lieux de culte, des clubs et d'autres formes d'association (Hall *et al.*, 2005).

Bien que la religion soit une source très importante de capital social, par la mobilisation des membres dans des causes et des fins louables, cette mobilisation peut parfois soulever des préoccupations. À plus d'une reprise, l'attention publique a été dirigée sur le lien entre l'activisme religieux et la sécurité des Canadiens. Jedwab fait cependant valoir que les opinions du monde religieux encouragent un capital social bénéfique dans l'ensemble, les préoccupations contraires selon lesquelles l'activisme religieux peut miner la sécurité. Il indique que les grandes religions du monde – le judaïsme, l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam – comme le christianisme, adhèrent toutes à un certain équivalent d'une « règle d'or » ou à l'éthique de la réciprocité (« traiter les autres comme on aimerait être traité ») et que la plupart des gens engagés au plan religieux estiment que la délivrance de la pauvreté ou de la souffrance (en faisant de bonnes actions) constitue une application pratique de leur foi. En particulier, il mentionne une enquête auprès de 35 pays sur les points de vue de la citoyenneté parmi cinq groupes religieux qui révèle peu de différences dans l'opinion concernant certains principes du véritable civisme[4] (Tableau 1).

Cette preuve semble indiquer que l'engagement religieux favorise une grande appartenance et décourage les menaces (réelles ou perçues) pour la sécurité. Toutefois, une opinion par la macro-analyse montre que des opinions différentes existent dans chaque groupe religieux au Canada, notamment des points de vue plus radicaux que le courant dominant (auprès des groupes chrétiens et juifs ainsi que des musulmans, des sikhs, etc.).

3 Les données citées sont de Jedwab, 2008a.

4 Ibid.

Les défis de l'intégration des Canadiens musulmans

Pour une étude de cas d'un groupe religieux canadien qui a été le point de mire d'un nombre disproportionnellement élevé de débats publics et médiatiques au cours des dernières années, Zijad Delic a été mandaté pour réaliser une étude comparative sur l'intégration des musulmans au Canada, en France et en Bosnie.

En ce qui concerne les musulmans canadiens, Delic prétend que le modèle de multiculturalisme canadien ouvre des débouchés pour renouveler et réformer leur perspective collective dans la société dominante tout en conservant leurs croyances religieuses. Il fait valoir que « cette approche est différente de celle vécue par les musulmans en France, qui vivent dans un modèle d'assimilation systémique ou par les musulmans de la Bosnie, qui vivaient des pressions politiques et sociales pour abandonner leurs croyances religieuses et devenir « d'autres personnes » (Delic, 2008). Il allègue que la principale différence est que le Canada se définit consciemment et officiellement comme un État multiculturel, puisque non seulement il tolère, mais également il accueille des personnes de différentes origines ethniques, respecte les religions et les cultures des minorités, et a pris des engagements constitutionnels à cette fin. Les politiques canadiennes sur l'intégration peuvent aider les minorités visibles ou religieuses à s'engager dans leur milieu, à rapprocher des différences sociétales, et à créer des débouchés réalistes tant pour les minorités et les majorités pour contribuer à la société dans son ensemble.

Une récente étude révèle que ces politiques peuvent être efficaces : une majorité de musulmans canadiens se sentent à l'aise et bien au Canada; ils reconnaissent le Canada comme leur patrie, et ils sont fiers d'être appelés Canadiens (*CBC News*; Environics Research Group, 2007). Mais, des obstacles à l'intégration, à l'inclusion et à la participation demeurent. En contradiction avec cette étude – qui a révélé que 45 % des musulmans canadiens ont au moins un diplôme universitaire – on constate que les musulmans ont le deuxième taux de chômage le plus élevé au Canada : 14,4 % des musulmans sont sans emploi, presque deux fois le taux national (Statistique Canada, 2001; Mujahid et Egab, 2004). En bref, la société canadienne ne semble pas encore accepter les musulmans comme des citoyens à part entière. Comme l'a indiqué Husaini : « Si on rappelle constamment aux gens qu'ils n'ont pas leur place, que ce soit au niveau rudimentaire de la rhétorique d'un discours d'extrême-droite ou des médias ou encore de la discrimination quotidienne, subtile ou autre, auxquels ils peuvent faire face, ou lorsque le gouvernement omet d'écouter leurs préoccupations et leurs demandes, ce n'est qu'une question de temps avant qu'ils se sentent aliénés et perdent le désir d'appartenance » (Husaini, 1990).

Selon Delic, surmonter les obstacles de l'intégration et de l'inclusion et développer les possibilités d'engager les musulmans canadiens dans la vie civique, économique, sociale et politique constituerait une grande entreprise nationale. Pour faciliter ce processus, il fait valoir que des représentants des associations musulmanes canadiennes et des décideurs du gouvernement doivent prioriser l'augmentation de l'engagement des musulmans au Canada. Delic demande aux dirigeants, aux érudits et aux institutions (musulmans et non musulmans) de trouver des façons d'aider les musulmans canadiens à participer pleinement au Canada.

Références

Biles, John, et Humera Ibrahim. 2005. « Religion and Public Policy: Immigration, Citizenship, and Multiculturalism – Guess Who's Coming to Dinner? » dans Paul Bramadat et David Seljak (eds.), *Religion and Ethnicity in Canada*. Toronto : Pearson Longman, pp. 154-77.

Bramadat, Paul, et Scot Wortley. 2008a. « Religious Youth Radicalization in Canada. » *Diversité canadienne*. Hiver, vol. 6.1 : 56.

———. 2008b. *Religious Youth Radicalization in Canada*. Rapport de recherche #23. Ottawa : ministère du Patrimoine canadien.

Delic, Zijad. 2008. *Constructive Integration of Canadian Muslims : Comparison with Canada, Bosnia, and France*. Rapport de recherche, Ottawa : ministère du Patrimoine canadien.

Dib, Kamal. 2008. « Religious Diversity and Security in a Pluralistic Society: A Canadian Research Approach. » *Canadian Diversity*, hiver, vol. 6.1.

Environics Research Group. 2007. *Survey of Muslims in Canada*. Toronto : Auteur.

Hall, Michael H., Cathy W. Barr, M. Easwaramoorthy, S. Wojciech Sokolowski, et Lester M. Salomon. 2005. *The Canadian Nonprofit and Voluntary Sector in Comparative Perspective*, Toronto : Imagine Canada.

Husaini, Z. 1990. *Muslims in the Canadian Mosaic : Socio-Cultural and Economic Links with their Countries of Origin. Muslim Research Foundation*, Edmonton, AB. p. 112.

Jedwab, Jack. 2008a. « Religion and Social Capital in Canada. » *Diversité canadienne*, hiver, vol. 6.1.

———. 2008b. « Religious Diversity and Canada's Future. » *Canadian Diversity*, Hiver, vol. 6.1.

Mujahid, Abdul Malik, et Amerah Egab. 2004. « A Profile of Muslims in Canada. » *TorontoMuslims.com*. <http://www.torontomuslims.com/thinking/muslimsincanada.asp>.

Seljak, David. 2008. « Secularization and the Separation of Church and State in Canada. » *Diversité canadienne*, hiver, vol. 6.1.

Statistique Canada. 2001. *Recensement du Canada de 2001*. Ottawa : auteur.

———. 2002. *Enquête sur la diversité ethnique*. Ottawa : auteur.

Migration internationale et gouvernance de la diversité religieuse

Coédité par : Paul Bramadat, directeur, Centre for Studies in Religion and Society, Université de Victoria, et Matthias Koenig, Département de sociologie, Université de Göttingen en Allemagne.

Ce volume est le premier d'une nouvelle série intitulée « Migration and Diversity : Comparative Issues and International Comparisons » (Migration et diversité : questions comparatives et comparaisons internationales), produite en partenariat par le projet Metropolis et l'École d'études politiques de l'Université Queen's. Les volumes consignent les résultats des travaux des conférences internationales Metropolis annuelles et font partie de la collection *Policy Studies Series* de l'University Queen's, publiée par les Presses universitaires McGill-Queen's. Les éditeurs de la série, James Frideres (Université de Calgary) et Paul Spoonley (Université Massey), veillent de concert avec les éditeurs de chaque volume à ce que ces volumes traitent à la fois de recherche et de politique.

Ce volume explore la vaste gamme des mesures sociales et politiques prises par les pouvoirs publics face à la diversité religieuse que l'on trouve dans les États occidentaux. Les auteurs se penchent sur l'évolution des mesures politiques, juridiques et sociales à l'égard de la diversité religieuse en réponse à l'augmentation de la migration internationale et à la visibilité publique de nouvelles minorités religieuses en Occident.

La première partie est consacrée à des débats théoriques contemporains sur la gouvernance de la diversité religieuse dans les pays qui accueillent des immigrants. La deuxième partie présente une analyse détaillée originale de contextes nationaux précis dans lesquels les lecteurs peuvent examiner soigneusement les forces sociales à l'œuvre dans la gouvernance de la diversité religieuse. La troisième partie met ces études de cas nationaux dans une perspective comparative au moyen d'un examen des cadres normatifs internationaux pour l'élaboration de politiques et des répercussions des événements du monde contemporain sur le discours public international concernant la relation entre la diversité religieuse et l'immigration.